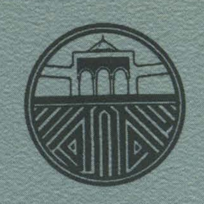



جامعة محمد الخامس- أگدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 153



# مدونات النصوص القديمة
# أعمال المستشرقين والأركيولوجيين




تنسيق
أحمد شحلان



# هذا الكتاب

نضع بين يدي القارئ الكريم، محتويات الندوة الثامنة من الندوات المهتمة بالشرق القديم وآدابه ونصوصه الدينية والدراسات التي تهتم بها وفعاليات المستشرقين وجهودهم. ومقصود مائدة هذا اللقاء، إطلاع القارئ على ما احتفظت الأرضُ بأسراره منذ سالفات العهود، أو ما كان رسماً بِرَمْزٍ ظَلَّ أَخْرَسَ حتى أنطقته جهود المستشرقين والمهتمين. وتُرجمت أعمالُ الندوة هذه في تسعة بحوث هي:

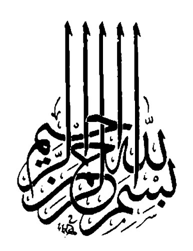
- الفارسية الوسطى من خلال أعمال المستشرقين.
- قراءة في الترجمة السبعينية للعهد العتيق.
- أسرار الخروج: الأصول المصرية للعبريين.
- التوراة واللغة العبرية بين التغريب والتعريب.
- الألفاظ الدالة على مفهوم المدينة في المدونات القديمة.
- المدن العتيقة في أسفار العهد القديم.
- الكيروبيم والسفنكسات المجنحة الفينيقية: نموذج من التأثيرات الفينيقية في الديانة اليهودية.
- المضامين العقدية والهوية المذهبية في لفائف البحر الميت.
- ألواح أوغاريت: النصوص والتمثيل الكتابي.

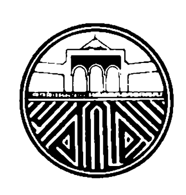
هذه هي محتويات هذه المائدة التي اهتمت بالنصوص القديمة وأعمال المستشرقين، نأمل أن تنال حظاً من العناية عند القارئ، وأن تكون مثار فضول يسهم بالمشاركة والنقد والتصويب.



مدونات النصوص القديمة :

# أعمال المستشرقين والأركيولوجيين


بسم الله الرحمن الرحيم



منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 153

## مدونات النصوص القديمة :

# أعمال المستشرقين والأركيولوجيين

تنسيق :

أحمد شحلان

الكتــــــاب : مدونات النصوص القديمة : أعمال المستشرقين والأركيولوجيين
سلســـــلة : ندوات ومناظرات رقم 153
تنسيـــــق : أحمد شحلان
النــــــاشر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
حقوق الطبـــع : محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى ظهير (1970/7/29)
الطبـــــــع : مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء
التسلسل الدولي : ISSN 1113 - 0377
ردمـــــــك : 978-9954-59-145-9
الإيداع القانـوني : 2008 MO 2078
الطبعــــــة : الأولى 1429هـ/2008م

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين الكلية ومؤسسة كونراد أديناور

# تقديم

نضع بين يدي القارئ الكريم، محتويات الندوة الثامنة من الندوات المهتمة بالشرق القديم وآدابه ونصوصه الدينية، والدراسات التي تنشغل بها، وفعاليات المستشرقين وجهودهم. ومقصود مائدة هذا اللقاء، اطلاع القارئ على ما احتفظت الأرضُ بأسراره منذ سالفات العهود، أو ما كان رسماً بِرَمْز ظَلَّ أَخْرَسَ حتى أنطقته جهود المستشرقين والمهتمين. وتُرجمت أعمالُ الندوة هذه في تسعة بحوث نجمل مضامينها فيما يلي :

المقالة الأولى «الفارسية الوسطى من خلال أعمال المستشرقين». يجد القارئ في هذا البحث، بعض جهود المستشرقين في هذا الموضوع، انطلاقاً من الكشوفات الأركيولوجية، خصوصاً كشوفات طورفان بتركستان الصيني، حيث استخرجت من باطن الأرض، آثار من بقايا الفارسية الوسطى، وهي عبارة عن نقوش ساسانية متعددة اللغات، ونصوص دينية ككتاب الأوستا، وإبداعات أدبية، ككتاب العهد لأردشير، والآثار المانوية، مثل كتاب شابرقن، أو الآثار الشعرية وغير هذه. ومن المؤسف أن يهمل هؤلاء المستشرقون دراسات إسلامية سابقة، كتلك التي عني بها المسعودي وابن المقفع وابن النديم والجاحظ وغيرهم. وقد قوم هذا الاعوجاج من اهتم بهذا الموضوع من الدارسين الإيرانيين اليوم. وبعيداً عن مخبوء الأرض في فارس يحدثنا البحث الثاني «قراءة في الترجمة السبعينية للعهد العتيق» عن قضايا كثيرة تتصل بهذه الترجمة، منها التعريف بالمصدر الذي اعتُمد في البحث، ودواعي ترجمة العهد العتيق من العبرية إلى الإغريقية، ووضع اليهود في مدينة الإسكندرية في القرن الثالث قبل الميلاد، ومَن ترجم، والظروف المحيطة بذلك، والترجمات الأخرى الإغريقية التي ظهرت بعد السبعينية، وغير ذلك مما استقته الباحثة من كتاب كتب باللهجة العربية اليهودية التونسية، وهذا ما زاد في نكهة

البحث. ومن أسرار الترجمة السبعينية إلى «أسرار الخروج : الأصول المصرية للعبريين». الموضوع الثالث، وهو ترجمة لفصل من كتاب صدر بالفرنسية بنفس العنوان، وهذا الفصل هو أُسُّ كل الكتاب، ويحاول فيه مؤلفاه إعادة تاريخ اليهودية من البدء، ويرجعان أصولها إلى المصريين الأقحاح دون غيرهم. فالفرعون المجدد هو أخناتون، وأتباعه مصريون ولا غير، وخروجهم يختلف عن الخروج المعروف. نظرية توصل إليها صاحباها بتفحص أرض مصر وقراءة مكتوباتها القديمة، ومقارنة رموزها والحرف العبري المربع الشائع، ووجدا تشابها كبيراً بين الهيروغليفية وهذا الحرف، ومن هنا كانت سقطتهما الكبيرة في نظريتهما الجريئة. وإذا كان لغزُ التوراة في القديم هو أصولَها، فلغزها اليوم هو فروعها، كما يدل على ذلك البحث الرابع «التوراة واللغة العبرية بين التغريب والتعريب»، وهو قراءة في قضايا التوراة، من التلقي إلى التدوين إلى الترجمة إلى التحويل وإسقاط الفكر الغربي على محيط الشرق القديم، بما في ذلك استخدام العلوم الحديثة من الدرس اللساني إلى علم الأجناس وعلم الجينات والبحار والبستنة والأركيولوجيا والمعلوميات. على الرغم من أن الذين قننوا الكتاب في البدء لم يلتزموا بحقائق ما بين أيديهم. ومما زاد في الأمر عواصة، أن التوراة اليوم، وهي شرقية محدودة الحيز، صارت تُفهم بعيون امتداد الغرب واختلاف ثقافاته وأصوله. وأسهمت ترجمتها إلى لغات كثيرة في صنع «تورات» تبعاً لتعدد هذه اللغات. والتوراة على هذه الحال اليوم تعد مدخلاً للأناجيل المسيحية. وهي بهذه الوجوه، تستخدم وثيقة تاريخية قصْد التوصل إلى نتائج مضامينُها سياسية قبل أن تكون دينية. وتصير فروعها بعيدة عن أصولها، حتى في تطرقها لأسماء المواقع والأماكن، كما في البحث الخامس «الألفاظ الدالة على مفهوم المدينة في المدونات القديمة»، والبحث تأمل في ألفاظ العمران والاستقرار، من «أور»، وهي مدينة بالتعريف، إلى مجموعة أماكن تحمل هذا الاسم، وكانت هنا وهناك في الشرق القديم، مفردة أو مضافة، كـ«أوركسديم» و«يورشليم» و«إرم» و«حران» و«عير». رحلة مع هذه الألفاظ في المعاجم وفي قراءة من اهتم بعلم الآثار وفي النصوص الدينية، تثير في نفس الآن قضايا تاريخية هي من أساسيات النص الديني. وعلى خطى هذا البحث يسير البحث السادس وعنوانه «المدن العتيقة في أسفار العهد القديم»، بحث هو عبارة عن نُقُول لما جاء في نصوص العهد العتيق

من أخبار مدن هي «أورشليم» و«أريحا» و«دمشق» و«بئر شِبَعْ» و«حبرون» و«بيت لحم» و«صور» و«صيدون» و«السامرة» و«غزة» و«شكيم» و«يافا»، مع ذكر الأحداث والمجريات التي شهدتها هذه المدن في إيجاز كبير . وإذا كانت أورشليم من أهم هذه المدن، وإذا كان هيكلها من أعظم مآثرها، فإنه لم ينج من آثار الفينقيين الذين زخرفوه بالعديد من «الكيروبيم» وموضوع البحث السابع بالضبط هو «الكيروبيم والسفنكسات المجنحة الفينيقية : نموذج من التأثيرات الفينيقية في الديانة اليهودية». و«الكيروبيم»، ومفرده «كيروب»، هو الشكل الحيواني المجنح ذو الوجه الإنساني. وقد ورد ذكره في عديد من أسفار التوراة، وبه زين هيكل سليمان، وكان مَطِية لـ«يهوه». وقد أثبتت الدراسات الأركيولوجية بل ونصوص التوراة، بأن العبريين استعاروا صورة هذا المخلوق من الفينيقيين جيرانهم، وصاغوا على غراره تابوت العهد الذي كان يرمز لوجود «يهوه». وارتبطت صورة هذا المخلوق عند الفينيقيين بمواضيع دينية تعني رمز السلطة الإلهية المطلقة. وورودُ ذكر الكيروبيم في التوراة واحداً وتسعين مرة، يكشف عن أحد مظاهر الوثنية الكثيرة التي يختزنها كتاب العهد العتيق. هذا العهد العتيق الذي وُجدت بقايا منه في قمران كما جاء في المقالة الثامنة «المضامين العقدية والهوية المذهبية في لفائف البحر الميت». ولفائف البحر الميت هي قسم من وثائق لطائفة يهودية عاشت في منطقة قمران قرب أريحة على الضفاف الشمالية للبحر الميت، بين 250 ق.م. و70م. ومن بين هذه الوثائق مخطوطات، ومنها أسفار العهد العتيق عدا إستير، وأسفار أخرى لم يدخلها اليهود في النص التقليدي، ووثائق خاصة بنظام الطائفة. كانت هذه المكتوبات موضع اهتمام الباحثين على مدى عقود، غير أن احتلال إسرائيل للمنطقة، عرقل الجهود لفترة، وتسبب في اختفاء وثائق ومسكوكات. ولما استؤنف البحث أصبح بين يدي الأمريكيين والإسرائيلين بدل الفرنسيين، وصارت له وجهة أخرى. كيف كان ذلك؟ وما علاقة أصحاب هذه الوثائق بالمسيح والمسيحية؟ أجوبة مبثوتة في هذه الدراسة التي ارتبطت بالكشوف الأركيولوجية مثلها مثل البحث التاسع «ألواح أوغاريت : النصوص والتمثيل الكتابي». يسرد البحث قصة ألواح أوغاريت، وكيف اكتشفت، وكيف سار التنقيب في موقع أوغرت المدينة (سوريا) بعناية الفرنسيين بدءاً من سنة 1929. كما يحدثنا عن مدينة أوغاريت التي

تعود إلى العصر البرونزي الحديث (الألف الثاني قبل الميلاد) ببناياتها الضخمة وقصرها الملكي ذي المخازن ومساكن الحرس والخدم وأماكن العبادة والآبار وقنوات صرف المياه، إضافة إلى دور المدينة وأزقتها ومعابدها، مع لقىً مختلفة تشهد على نشاط سكان أوغريت. ويطلعنا البحث كذلك على مستخرجات هذا القصر وغيره، المتمثلة في أرشيف دبلماسي ومكتوبات أخرى هي عبارة عن نصوص عقائدية شعائرية وميتولوجيا ونصوص أدبية منها قصائد مطولات، وكلها دونت بخط مسماري يختلف عن مقطعية الأكاديين، لأنه خلقٌ جديد حوَّل الرموز المقطعية إلى ألفبائية بالرمز المسماري، وهي ثلاثون حرفاً مع الحركات، في مقابل الألفبائية الفينيقية وعدد حروفها اثنان وعشرون. وبتشابه أسلوب الكتابتين ومضامين اللغتين، تتأكد قرابة الأوغاريتيين في الأسرة والمعارف مع الفينيقيين.

هذه هي محتويات هذه المائدة التي اهتمت بالنصوص القديمة وأعمال المستشرقين، نأمل أن تنال حظاً من العناية عند القارئ، وأن تكون مثار فضول يسهم بالمشاركة والنقد والتصويب.

**منسق المائدة أحمد شحلان**

# الفارسية الوسطى
# من خلال أعمال المستشرقين

**فؤاد ساعة**

كلية الآداب فاس - سايس

**مقدمــــة :**

يقتضي الحديث عن الفارسية الوسطى البحث فيما كتبه المؤرخون، والكتاب من مسلمين وإغريق، فضلا عن مساءلة ما بقي من آثار عن هذه المرحلة التاريخية من اللغة والثقافة الإيرانيتين. ولا شك أن البحث في هذا الموضوع يستدعي الإلمام باللغات الغربية للإطلاع على أعمال المستشرقين المعاصرين في هذا المجال، ناهيك عن المعرفة بالفارسية المعاصرة والوسطى والقديمة للغوص في مخلفات هذه الفترة من نقوش ونصوص.

هذا وإذا كانت أدبيات الكتاب المسلمين قد أشارت في مظان كتبهم إلى أوجه اللغات الإيرانية المختلفة، ونقلوا بعضا من أدبها، فإن معرفتنا بهذه اللغات ونصوصها لم تتضح أكثر إلا مع الأبحاث الإستشراقية التي عرفت نقطة تحول هامة مع بداية القرن العشرين بفضل الكشوفات الأركيولوجية، وخاصة كشوفات طورفان (Sin-Kiang) بتركستان الصينية. وإذا كانت هذه الدراسات الإستشراقية قد ركزت على الأبحاث الميدانية، وعلى استنطاق النصوص القديمة، متجاهلة في كثير من الأحيان ما خلفه الكتاب المسلمون كالمسعودي وابن المقفع وابن النديم والجاحظ وغيرهم، فإن الدارسين الإيرانيين قد أنصفوا هؤلاء، كما استفادوا من

الدراسات الإستشراقية والميدانية لإحياء ماضيهم العريق وفهمه. وبما أن الحيز المخصص لهذه المداخلة لا يسمح بالتعرض لمختلف ما يمس الفارسية الوسطى من لغة وأدب وخطوط كما لا يسمح بتناول كل ما كتب في الموضوع بمختلف اللغات والإتجاهات، فإننا سنركز على ما قام به المستشرقون في هذا الميدان، حتى تتكون لدينا صورة متكاملة ودقيقة عما بقي من الفارسية الوسطى من نقوش ونصوص.

### 1. اللغات الإيرانية الوسطى :

يمكن تحديد مرحلة الفارسية الوسطى بنهاية الدولة الهخمانشية وبداية الفتح الإسلامي. وبذلك تكون هذه الفترة قد استغرقت قرابة عشرة قرون (من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن السابع)، شهدت فيها إيران حكم الإسكندر (توفي في 323 ق.م) وخلفائه من ملوك الطوائف ثم الحكم البارثي (250 ق.م/224م) والحكم الساساني (224/644)م. ولعل عهد الساسانيين مما يميز هذه المرحلة لما عرفه من تعايش بين مختلف الديانات واللغات والثقافات (فارسية ويونانية وآرامية)، ولما خلفه من إنتاج أدبي وديني غزير، ضاع معظمه. وقد ساد الخلط طويلا بين مفهومي البهلوية والفارسية الوسطى، حيث أطلق مصطلح البهلوية عليهما دون تمييز، وهذا ما نلمسه عند الكتاب المسلمين القدماء. بينما أصبح واضحا اليوم أن البهلوية هي لهجة الشمال الغربي، وهي لغة البارثيين، أما مصطلح الفارسية الوسطى فتُعرف به لغة إقليم فارس، وهي لغة الساسانيين التي تعتبر صلة وصل بين الفارسية القديمة (لغة الهخمانشيين) والفارسية المعاصرة. وإلى جانب هاتين اللغتين الغربيتين، عُرفت عدة لغات من المجموعة الشرقية ضمن اللغات الإيرانية الوسطى كالصغدية والخوارزمية والختانية وغيرها. كما أن جل الخطوط التي كتبت بها اللغات الإيرانية الوسطى مشتقة من الخط الآرامي.

#### 1.1. أعمال المستشرقين :

تصدى الباحثون المستشرقون لمعرفة هذا التراث الإيراني العريق منذ أن فتحت ترجمة الأوستا لأنكتيل دوبرون 1771 آفاقا جديدة حول ديانة زرادشت. وكانت اللغة الإيرانية الوسطى المعروفة في ذلك الوقت هي الفهلوية. وبعد ذلك بزهاء قرن (1895/1906) تم نشر كتاب : «*Grundriss der iranischen philology*» من إعداد

E. Kuhn, W. Greiger الذي جاء بأهم النتائج التي توصل إليها البحث في العالم الغربي في مجالات الدراسات الإيرانية والفارسية (اللغة والأدب والتاريخ...). وقد عولج نحو اللغة البهلوية، التي دُوّن بها أدب ودين العهد الساساني، في هذا الكتاب من طرف ساليمان Salemann، في موضوع تحت عنوان «Mittel persian» كما تطرق فيه بوكدانوف L. Bogdanov لنفس الموضوع، وتحدث ويست E.W.West عن أدبها، كما يقدم لنا تافاديا J.C. Tavadia في نفس المؤلف نظرة عامة عن الفارسية الوسطى وأدبها 1956.

إذن، أصبحت اللغات الإيرانية الوسطى من خلال هذه الأبحاث التي أنجزت حول كشوفات أطلال مدينة طورفان معروفة أكثر، نتيجة للبعثات الأجنبية التي نذكر منها : بعثة مارك ستين من أنجلترا 1901/1900، وبعثة بيليوت من فرنسا 1908/1906، وبعثة كرونو ويدل وفان لوكوك من ألمانيا 1903/1902. هذه البعثات العلمية التي تلتها بعثات أخرى من روسيا واليابان ودول أخرى.

تُميز الدراسات المعاصرة ضمن اللغات الإيرانية بين مجموعتين: شرقية وغربية، كما تميز بين المجموعة الغربية بين لهجة الشمال ولهجة الجنوب، ويُعتبر مقال هنينك *«Mittel iranischen»* W.P.Henning 1958-1967 من أحدث الدراسات المفصلة في هذا الموضوع، ويعتبر هذا المقال مرجعا أساسيا في معرفة خصوصيات اللغات الإيرانية الوسطى. كما أبرز المستشرق تيديسكو أهم الإختلافات الموجودة بين الفارسية والبهلوية من خلال نصوص طورفان :

P. Tedesco, «Dialectologie der westtiranischen turfan texte», Le monde oriental 15, 1921.

## 2. آثار الفارسية الوسطى :

ومما تخلف من الفارسية الوسطى مجموعة من النقوش الصخرية والنصوص التي كُتبت بالخط البهلوي الذي اشتُق من الخط الآرامي، وفيما يلي جرد لهذه الكتابات :

أ) نقود لملوك إقليم فارس.
ب) نقود ملوك الساسانيين.

ت) الأدب الديني وغير الديني في عهد الساسانيين.

ث) نصوص مانوية من آسيا الوسطى.

ج) أجزاء من الزبور (مزامير داوود) المترجمة من السريانية.

ح) معطيات من السالمية أو الصالحية (Dura Europos) على الحدود السورية العراقية.

خ) نصوص على الورق البردي ونقوش على الأواني الفضية.

د) معطيات أخرى.

وقد تم تصنيف ودراسة هذه المعطيات من طرف المستشرقين وفيما يلي عرض لأهم الدراسات المتعلقة بالنقود الساسانية :

G.F. Hill «*Catalogue of the Greek coins of Arabia, Mesopotamia and Persia*» 1924.
F.D.J. Paruck, «*Sassanian coins*», 1924.
R. Göbl, «*Stand und Aufgaben der Sassanidischen Numismatik*», N. Clio, 1952.
J.M. Unvala, «*Coins of Tabaristan and some Sassanian coins from Susa*», 1938.
J. Walker, «*A catalogue of the Arab-Sassanian coins*», 1941.
A.Guillon, «*Les monnayages pehlevi-arabes*», 1953.

**1.2. النقوش الساسانية :**

تُعد النقوش الساسانية والخاصة من أهم المصادر من حيث المعلومات التاريخية واللغوية. وأغلب هذه النقوش مكتوب بثلاث لغات هي الفارسية الوسطى، والبارثية أو البهلوية، والإغريقية. ومن بين أهم هذه الكتابات وما أنجز حولها من دراسات نشير إلى ما يلي :

أ) نقوش كعبة زردشت قرب إصطخر (برسيبوليس)، وتحتوي على نص حول انتصارات سابور الأول على الرومان، وقد درسها :

W.B. Henning, «*The great inscription of Sapur I*», BSOS 9, 1937.
«*Notes on the great inscription of Sapur*», in prof. Jackson Memorial Volum, 1954.
B. Honigmann and A. Maricq, «*Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*», Académie Royale de Belgique, 1953.
A. Maricq, «*Res gestae divi saporis*», Syria XXXV, 1958.
W. Ensslin, «*Zu der Kriegen des sassaniden Schapur I*», 1947.

ب) نقوش بايكولي بجبال زاغروس، وتنقل لنا صراع الملك نرسي مع بهرام الثالث وانتصار نرسي. وقد قام هيرزفيلد بدراستها :

E. Herzfeld, *«Paikuli, monument and inscription of the early history of the sassanian empire I-II»*, 1924

وخلف كارتير مؤسس الديانة الزرادشتية الساسانية عدة كتابات منها: نقوش على كعبة زرادشت، ونقوش رستم ونقوش من سرمشهد إلى جانب نقوش أخرى مثل نقش رجب وفيروز آباد وحاجي آباد واصطخر وفيما يلي عناوين أهم الدراسات التي تناولتها بالبحث :

M. L., Chaumont *«L'inscription de cartir à la Ka'bah de zoroastre»* J.A. 248, 1960, 339-380.

R. N., Frye *«The middle Persian inscription of kartir at naqši rajab»*, 1965.

W.B. Henning, *«The inscription of Firuzabad»*, AM, New series,4, 1954.

H.S. Nyberg, *«Hajjiabad Inskriften»*, 1945.

R.N. Frye, *«The Middle Persian inscriptions from the time of Shapur II»*, 1966.

R. Ghirshman, *«Inscription du monument de Chapour»*, Revue des Arts AsiatiquesX, 1936.

O. Hansen, *«Epigraphische studien, Die inschrift des Apasay in šahpur»*, ZDMG 92, 1938.

وقد تم وصف لغة هذه النقوش من طرف :

E. Herzfeld, *«Essay on pahlavi in paikuli I»*, 1924.

M. Sprengling, *«Third centry Iran, Sapor and Kartir»*, 1953.

ومما نشر حول نقوش الأواني والمجوهرات نذكر ما يلي :

A.D. Mordtmann, *«Studien über geschittene steine mit pehlevi-inschriften»*, ZDMG 18, 1864.

A.D. Mordtmann, *«Sassanidesche Gemmen»*, ZDMG 29, 1875

W.B. Henning, *«A Misinterpreted Sassanian gem»*, in F. Althein, Literatur II, 1950.

J. Harmatta, *«Deux gemmes sassanides à inscriptions»*, Bulletin du Musée Hongrois des Beaux Arts, Budapest 10, 1957.

S. Eilenberg, *«A Sassanian Silpver medallion of Varharam III»*, Ars Orientalis 2 1957.

وإلى حدود اكتشاف المصادر والمعطيات بآسيا الوسطى (طورفان) كانت لغة الكتب الزرادشتية للساسانيين هي المنبع الأساسي لمعرفة الفارسية الوسطى، حيث

خضعت نصوص كتاب زرادشت البهلوي لدراسة مكثفة من طرف المستشرقين وعلماء الهند الفارسيين. إلا أن هذه الجهود لم تسفر عما كان ينتظر منها. وبعد جلب مكتشفات طورفان إلى متحف برلين، شُرع في دراستها واتضح بأنها مكتوبة بعدة لغات منها الفارسية الوسطى والبارثية أو بالأحرى البارثية المانوية.
ومن بين أهم الدراسات التي اهتمت بالنصوص المانوية المنشورة بالفارسية الوسطى نشير إلى ما يلي :

F.W.K. Müller, «Hand-schriften-Rest in Estrangelo-schrift ans Turfan, chiinisisch-Turkestan II», APAW, Anhang, 1904

C. Salemann, «Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums im Asiatischen Museum», Mémoires de l'académie Impériale des sciences de St-Pétersbourg, viii série, vi.6, 1904, 1-26.

F.C. Andreas and W.B. Henning, «Mitteliranische Manichaica aus chinesisch Turkestan I», SPAN 1932.

وقد عثر في بولاييق Bulayïq شمال مدينة طورفان، على جزء من مزامير داود بالفارسية الوسطى، ترجمت من السريانية، وتعود هذه النصوص إلى القرن السادس للميلاد. وقد تمت دراستها إلى جانب نصوص أخرى مكتوبة على الورق البردي تعود إلى غزو الفرس لمصر في القرن السابع للميلاد، ونجمل هذه المصادر وغيرها كما يلي :

F.C. Andreas and K. Barr, *«Bruchstüke einer Pehlevi-Übersetzung der psalmen»*, SPAW 1933.

J. de Menasce, *«Ostraka and papyri, corpus Inscriptionum Iranian», Portfolio I: Plates I-XXIV, 1957.*

J. de Menasce, *«Reches de papyrologie pehlevie»*, JA 241, 1953.

R. Ghirshman, *«Argenterie d'un seigneur sassanide»*, Ars Orientalis 2, 1957.

W. B. Henning, *«New Pahlavi inscriptions on silver vessels»*, BSOAS 22, 1959.

W. B. Henning, *«A sassanian silver bowl from georgia»*, BSOAS, 24, 1961.

ومن المعطيات الأخرى التي تجدر الإشارة إليها حول الفارسية الوسطى في الفترة الساسانية المتأخرة : نقوش مأتمية من فارس تعود إلى القرن السابع ونقوش تذكارية عثر عليها في باغي لاردي قرب صيدون بين اصطخر وسيوَند، ومجموعة من النقوش في دربند على بحر قزوين، وهي تعود إلى أواسط القرن السادس للميلاد، ومعظمها مكتوب كتابة عمودية. راجع في ذلك :

J. de Menaşçe, «*Inscriptions pehlevies en écriture cursive*», JA 244, 1956.
K. Barr, «*Remarks on the Pahlavi ligatures...*», BSOS 8, 1935-37.

### 2.2. الكتب الدينية :

لا شك في أن كتاب الأوستا قد تنوقل حفظا لعدة قرون قبل أن يُدون، ويعتقد أن كتابته قد تمت في بداية العهد الساساني، وأعيدت كتابته بدقة أكثر في عهد كسرى أنوشروان. ونظرا لتقادم لغة الأوستا القديمة، فقد تُرجم إلى الفارسية الوسطى في عهد الساسانيين، الذين جعلوا من الزردشتية دين دولة، وكما قال أردشير «**الدين أس الدولة**». وقام الموابذة بتفسيره عدة تفسيرات مما يعرف بالزند أي التفسير. ويعتبر «**زند أوستا**» أكبر جزء مما تبقى من اللغة والأدب الفارسيين. ويحتوي على عدة أجزاء منها تفسير الونديداد وتفسير اليسن، وبهرام يشت واوهرمزد يشت ونيرنكستان. ونجد إلى جانب تفسير الأوستا، من بين كتب الدين الزردشتي كتاب الدينكرد والبندهشن واورداويراف نامه، ومن هذه الأسفار ما ألف بعد الإسلام بقرون.

### 3.2. الأدبيات الدنيوية :

تتميز الأدبيات الفارسية بكتب الأخلاق والحِكم التعليمية مما يعرف باندرزنامه، وهي كتب جمعت فيها تجارب الفرس وترجمت في أمثال وحكم يُتوخى منها التثقيف والتهذيب. وتتسم جملها ذات الطابع الشعري بالقصر. كما تنسب إلى الملوك والحكماء، ومنها ما يُنسب إلى الملك جمشيد و«وشنردانك» من حكماء العصر الكياني. أما الجزء الأكبر منها فينسب إلى الفترة الساسانية. ولا غرو في ذلك، إذا ما علمنا بأن الملوك الساسانيين كانوا يتخذون لهم كُتّابا يدونون أقوالهم وأحكامهم طوال الوقت ويعيدون فيها النظر لإثباتها من بعد. كما دأب هؤلاء الملوك على تدوين عهودهم لتكون نبراسا لمن يليهم ؛ ولعل أشهر هذه الكتب «عهد أردشير» الذي نقلته الكتب العربية مما نُقل من الفارسية إلى العربية في عهد العباسيين.

أما كتب التاريخ والروايات فتختلف مواضيعها عن مواضيع الكتب الدينية، ونجد لها أثرا في العهد الإسلامي ومنها ما ترجم من البهلوية إلى العربية وإلى

الفارسية أحيانا دون أن يصل إلينا أصلها. ومن بين هذه الكتب التي أبدع العرب والفرس في إنشائها كتاب «**كليلة ودمنة**»، وقصة «ويس ورامين». أما ما بقي من هذه الكتب الأصلية فكتاب «**يادكار زريران**» و «**كارنامك ارتخشير بابكان**»[1]، وقد اجتزأ الفردوسي منها أجزاء في ملحمة الفرس «**الشاهنامه**».

ومما وصلنا مما له طابع أدبي محض منظومة «درخت آسوريك» أي الشجرة الآشورية (النخلة) التي يعتقد أن أصلها سامي قديم، وهي عبارة عن مناظرة بين النخلة والتيس. ثم كتاب «**كسرى بن قباد وخادمه**» وكتاب في **الشطرنج**.

### 3. الآثار المانوية :

كتبت الآثار المانوية التي عثر عليها بطورفان بثلاث لغات: الصغدية والفارسية والبهلوية. ومن آثار ماني التي تعرف عناوينها من خلال كتابات المؤرخين المسلمين، والتي كتبت بالفارسية الوسطى، كتاب «**شابرقان**» وموضوعه تبليغ الدعوة إلى الدين الجديد، وهو موجه للملك الساساني سابور الأول، وقد عثر على أجزاء منه في طورفان. وهنالك كتاب آخر لماني عرف عند مؤرخي الإسلام باسم «**انكليون**» (الانجيل). وقد يكون الأثر المذهبي الوحيد الذي كُتب بالفارسية الوسطى، والذي لا علاقة له لا بالزرادشتية ولا بالمانوية، ترجمة أجزاء من مزامير داوود، كتبت بالخط البهلوي. وتبين هذه الأجزاء أن المسيحيين الإيرانيين قد استعملوا الخط البهلوي في كتابة آثارهم الدينية كذلك. وقد أورد برويز ناتل خانلري، نصا من هذه النصوص نورد ترجمتها كما يلي : «**اللهم اهدني، فأنت الرحيم الكريم، وعلمني الحكمة، فأنا عبدك، وكن لي رشدا**»[2].

### 4. الآثار الشعرية :

إذا كان النثر قد دُوِّن في عهد الساسانيين، فإن الشعر قد ظل شفويا قبل الإسلام. وقد أثارت مسألة تأثر الفرس بالعرب في نظم الشعر عدة نقاشات، سعى من

---

(1) أي كتاب أردشير، وقد ذكره المسعودي في المروج، وترجمه نولدكه من البهلوية إلى الألمانية.

(2) راجع كتابه : **تاريخ زبان فارسي**، ص. 230.

خلالها أدباء الفرس إلى إثبات خصوصية الشعر الفارسي قبل الإسلام، بكونه يقوم على المقطع أو النبر. وفي هذا الإطار يقول المستشرق الفرنسي دو فوشيكور : «**كان الشعر يقوم على النبر ولم تكن الموسيقى تفارقه، إلا أن التقاليد الشفوية تهون مقاومتها عندما تتبدل الأذواق**».

ولإثبات معرفة الفرس بالشعر قبل الإسلام، وتميز وزنه عن وزن الشعر العربي، إعتمد المستشرقون والباحثون الفرس من المعاصرين على دراسة المنظومات الدينية واستخرجوا أوزانها القائمة على النبر والمقطع. وفي غياب النصوص الشعرية غير الدينية القديمة، شبه التام، إعتمدوا على الأشعار العامية، التي بقيت متداولة بين الناس، كما نقبوا عما يؤيد هذا التميز بالعودة إلى ما ورد في الكتب العربية من أخبار أو نصوص. وتجدر الإشارة في مجمل الحديث عن أنصار أوزان الشعر الفارسي، المتميزة عن أوزان الشعر العربي، إلى دراسات الدكتور خانلري وخاصة في كتابه «**وزن شعر فارسي**» وأعمال محمد رضا شفيعي كدكني في كتابه «**موسيقى شعر**»[3] الذي دافع عن هذه الأطروحة من خلال عرضه لقطعة شعرية من خسروانيات باربَد[4]، التي نقلها خرذادبه، مترجمة إلى العربية، في كتابه «**مختارات من كتاب اللهو والملاهي**» ص ص. 212/300.

**خـــاتمة :**

في الختام يمكن القول بأن الدراسات الإستشراقية خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين في مجال الإيرانيات وخاصة منذ اكتشافات طورفان، قد فتحت آفاقا جديدة في هذا المجال وأوضحت عدة ملامح ومظاهر من الثقافة الإيرانية وتاريخها ودينها، كما صححت عدة مفاهيم كانت مغلوطة أو ملبسة. إلا أن الدراسات الإيرانية ما تزال تعاني من عدة ثغرات نذكر منها الحاجة إلى تحليل تاريخي لتطور الخطوط المستعملة في كتابة الإيرانية الوسطى ودراسة لغاتها دراسة تاريخية مقارنة، فضلا عن الحاجة إلى المزيد من دراسة تركيبها ووضع معجمات لها.

---

(3) راجع فصله تحت عنوان «إحدى خسروانيات باربد، أقدم نموذج من الشعر الفارسي».
(4) باربد هذا من أشهر كبار الموسيقيين الفرس، عاش إبان العهد الساساني.

**المراجع والمصادر الفارسية والعربية :**


ادوارد براون، 1994، تاريخ الأدب في إيران، ج.1، ترجمة أحمد كمال الدين حلمي، الكويت، طبع ذات السلاسل.

أحمد بوحسن 2003، العرب وتاريخ الأدب، نموذج «كتاب الأغاني»، دار توبقال للنشر، الدر البيضاء.

دوشن جيلمان، 1993، ترانيم زرادشت، ترجمة فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

برويز ناتل خانلري، 1374، تاريخ زبان فارسي، نشر سيمرغ، تهران.

برويز ناتل خانلري، 1338، وزن شعر فارسي، جابخانه حيدرى.

محسن أبو القاسمى، 1374، تاريخ زبان فارسي، ، جاب مهر (قم).

محسن أبو القاسمى، 1375، دستور تاريخ زبان فارسي، جاب مهر (قم).

نوري اسماعيل، 2002، الديانة الزرادشتية مزديسنا، منشورات دار علاء الدين، دمشق.

إحسان عباس، 1967، عهد أردشير، دار صادر، بيروت.

محمد رضى شفيعي كدكني، 1370، موسيقى شعر، مؤسسة انتشارات آكاه.

أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت.

باول هورن، 1999، الأدب الفارسي القديم، ترجمة حسين مجيب المصري، الدار الثقافية للنشر.

## المراجع الأجنبية :


Mark J. Dresden, Middle Iranian, Mouton.

Ghirshman, R. 1951 L'Iran des origines à l'Islam, Albin Michel.

Palou Chr et J. , La Perse antique, P.U.F, Collection «que sais-je?», n°979.

Rypka, J. 1968; History of iranian literature, Reidel, Dordrecht.

Windfuhr, G.L., 1979, Persian grammar: history and state of its study, Mouton, The Hague.

Yarshater, E. Encyclopaedia Iranica, Routledge & Kegan Paul, London.



# قراءة في الترجمة «السبعينية» للعهد العتيق

**سعاد الكتبية**

كلية الآداب - مراكش

اعتمدنا لمقارنة الموضوع على نص مدون باللغة العربية – العبرية، وتحديدا باللهجة التونسية، مقتطف من مؤلف بعنوان «פַּתְשֶׁגֶן הַכְּתָב».

«خلاصة الكتاب». لمؤلفه الربي إبراهيم العسري، تم طبعه بتونس سنة 1939.

ـ النص، بالإضافة إلى كونه يستعرض الطريقة التي اعتمدت لإنجاز الترجمة السبعينية، فإنه محاولة للإجابة على مجموعة من الأسئلة المتعلقة بدواعي القيام بها والتي يمكن تلخيصها كالآتي :

أ ـ إنجاز ترجمة أقرب إلى روح ومضامين النص الأصلي المقدس.

ب ـ استمرار التقليد اليهودي المتوارث، المتعلق بقراءة التوراة علنا في اجتماعات المجمع، وبلغة البلد الذي تستقر به الطائفة اليهودية.

ـ بالإضافة إلى جانبه الأسطوري، يحتوي النص على عناصر تفيد في الوقوف على خصوصيات المرحلة التي تمت فيها الترجمة السبعينية، بمختلف تجلياتها، فضلا عن معطيات أخرى لم يشر إليها الكاتب إلا بشكل ضمني، تساعد في استقراء دواعي هذه الترجمة.

وكلها أمور سنتطرق لها بنوع من التفصيل بعد إطلاعنا على مضمون النص.

ـ أهم عنصر بارز، نقل الكتاب العبري المقدس إلى اللغة اليونانية. في عهد الامبراطور «طيلوميئو»، أي الملك بطليموس الثاني فيلادلف، وذلك في القرن الثالث قبل الميلاد (282ـ246). كما تشير إليه كذلك كتب التاريخ.

**أما عن دوافع الترجمة، فالنص حدد بعضا منها :**

I) ـ طابع المرحلة التاريخية، يتمثل في انفتاح الدولة اليونانية على ثقافات أمم متباينة العادات والمعتقدات، وذلك من جهة بفعل توسع الإمبراطورية المقدونية تحت حكم الإسكندر الأكبر أو المقدوني، في القرن الرابع قبل الميلاد (333 ق.م) والتي وصلت فتوحاته حتى آسيا الصغرى، سوريا، مصر، فارس، والهند، ثم من جهة أخرى، بكثافة هجرة شعوب وأجناس مختلفة الديانات ـ نخص بالذكر الطوائف اليهودية ـ في اتجاه الشرق الأدنى وحوض المتوسط، سيما مصر التي كانت تحت حكم البطالسة، ثم ما صاحب عملية النزوح هذه من نقل للمعرفة بشتى أنواعها.

وعبارة النص تبدو فصيحة بوصفها «لبطليموس» بكونه «طَلْمِي أُو لْكَنُوسْ»، وبكون خزانته كانت ثرية بكتب ومصاحيف أمم عديدة .

II) ـ لمن ولماذا الترجمة ؟ هل لأسباب ذاتية، لشروط مجتمعية، أم لهما معا؟

يشير النص إلى أن بطليموس كانت له رغبة ذاتية لترجمة التوراة للتزود بحكمة اليهودية : استقدم حكماء يهود من القدس يتكلمون اليونانية لنقل مصاحيف «دْلْفْهَمَا».

إلا أننا نميل للقول بأن العامل الاجتماعي والذي غفل النص عن ذكره يبقى غالبا.

فاليهود الذين استقروا بمصر، والذين تشبعوا بالحضارة اليونانية، واعتمدوا لغتهاكأداة للتواصل، أصبحوا في حاجة لنقل شريعتهم إلى اليونانية.

لتوضيح ذلك، نستند إلى بعض المعطيات التاريخية في الموضوع، التي تظهر أن اليهود شكلوا طائفة كبيرة، استقرت منذ القرن 5 ق.م بمصر، وقد كان عددهم

يفوق عدد إخوانهم بفلسطين، بعد توحيد العالم تحت السيطرة اليونانية وهيمنة لغتها داخل الأوساط اليهودية.

مع تأسيس الإسكندرية، أصبحت المدينة مركزا لليهودية. بالرغم من كون اليهود عاشوا متمسكين بمرجعيتهم الأساسية، الديانة اليهودية، إلا أنهم لم يستطيعوا مقاومة تأثير الحضارة اليونانية ؛ فسرعان ما أحسوا بالميل إلى تبني هذا النمط الحضاري الجديد، وهو عبارة عن مزيج من الثقافات التوفيقية الدينية والشمولية الهادفة إلى إلغاء حدود الأجناس والأديان، وتمجيد قوى الطبيعة وتقديس الإنسان. وهو ما يصطلح عليه بالحضارة الهيلينسية «La civilisation hellénistique».

عاش اليهود سواء بفلسطين أو بمصر في محيط سيطرت عليه الثقافة والحضارة اليونانيتين. فسكان مصر والأقاليم المجاورة لفلسطين كانوا وثنيين، لم يلبثوا أن اندمجوا كليا في الحضارة الهيلينية. لذلك لم يتوان عدد منهم، خاصة يهود الإسكندرية، من أن يصبحوا بدورهم مهلنين «Hellénisés»[1]، يحملون أسماء يونانية، وبدأ تأثير اليونانية ليس فقط في اللغة التي يتداولونها فيما بينهم، بل أيضا في الأدبيات الربية، التلمود، والتفاسير التي وضعت للتوراة (المدراشيم)، إذ تحتوي في مجملها على 2500 كلمة يونانية ؛ ويبدو أن علماء المشنا، قد تمكنوا كذلك من امتلاك ثقافة يونانية، كما تظهر ذلك بعض المقاطع من التلمود.

هذا الإنتشار للغة اليونانية داخل الطائفة اليهودية، أمام تراجع استعمال العبرية والآرامية كأداتين للتعبير والإبداع، عبر عنه أحد الأحبار بدعوة أبناء دينه لتعليم اليونانية والتخلي عن الآرامية.

بل ذهب أحدهم، الربي«شمعون بن كَاملييل» إلى حد القول، بوجوب تدوين الكتب المقدسة باليونانية.

إشارة يمكن مقارنتها بدعوة «كبارد لملكوت»، السلطان، الواردة في النص، لنقل الكتاب المقدس من العبرية إلى اليونانية. مما يدفعنا للتساؤل :

(1) Mireille Hadas-Lebel = «Histoire de la langue hébraïque», Publications orientales de France, Paris, 1986,pp.141-142.

– من هم كبار الدولة هؤلاء الذين أشاروا على الملك بطليمس بترجمة التوراة ؟ بل اعتبروها المصدر الوحيد للحكمة (مْصَاحِيفْ ذْلْفهَمَا) دون غيرها من كتب الأمم الأخرى المقدسة ؟.

ثم هل هي قراءة كاتب النص للحدث من وجهة نظر ذاتية، ناتجة عن اعتبارات دينية ؟ أم نابعة من خلفيات أخرى غير ظاهرة ؟.

سكت النص عن ذلك، في حين أفصحت بعض المصادر التي أرخت للمرحلة عن الأمر، حين أشارت إلى أن اليهود بما فيهم أولئك الذين لعبوا دورا هاما في الإدارة اليونانية، ظلوا متمسكين بدينهم اليهودي، بالرغم من اندماجهم الكلي في الثقافة واللغة اليونانيتين. وهو أمر لا يخلو من دلالة.

تشبت اليهود هذا بديانتهم وبطقوسهم في بلد إقامتهم، مع التشبع بالحضارة اليونانية ولغتها، نتج عنه أمران غفل النص عن ذكرهما، قد يكونان من بين الأسباب التي أدت إلى ترجمة التوراة في عهد بطليمس وبأمر منه.

ـ أولهما : أن يهود الإسكندرية، استمروا على عهد بطليمس في الاستفادة من الامتيازات الدينية التي منحت لهم في عهد الدولة الفارسية، ويتمثل ذلك في إقامة بيعهم في الأماكن التي استقروا بها، وممارسة شعائرهم الدينية بكل حرية. ونظرا لكون استعمال اللغة العبرية أصبح مقتصرا على المجال الديني، فقد احتاجت الطائفة اليهودية إلى ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية. وبذلك تمكنت من المحافظة على التقليد اليهودي المعمول به في بلدان الشتات، والذي يتم بموجبه تلاوة التوراة علنا في البيعة، مع اتباع كل آية (فاسوق) بترجمة لها بلغة البلد المحلية.

ـ ثانيهما : احتاجت الطائفة اليهودية امتلاك ترجمة يونانية للتوراة، بعد أن أصبحت تشكل طائفة كبيرة بمصر والإسكندرية، إذا سلمنا بالعدد الوارد في النص، والذي يتحدث عن مئة وثلاثة آلاف (103.000) سجين أطلق سراحهم على يد بطليمس.

وقد رأت السلطات اليونانية في التوراة ليست فقط جانبها العقائدي، وإنما أيضا أداة لحل المنازعات، وقانونا ينظم ويحكم العلاقات والمعاملات بين اليهود الذين يعيشون على أرضها، ويحضون بحمايتها.

لذلك نعتقد أن اهتمام بطليمس المتزايد، بل المبالغ فيه كما يبدو من خلال النص، بترجمة الأسفار القانونية (التوراة)، لا يمكن تفسيره إلا في هذا السياق.

**بعد أن أثرنا بعضا من دوافع الترجمة، نتساءل : لماذا سميت بالسبعينية ؟**

تَمَّ، بحسب النص إرسال إثنين وسبعين حكيما يهوديا من القدس إلى الإسكندرية لترجمة التوراة.

وبذلك يكون صاحب النص قد جارى عددا من المؤرخين اليهود والمسيحيين، أمثال فلافيس يوسف Flavius Joseph، القديس Saint - Irénée، وكليمو الإسكندري Clément d'Alexandrée، الذين يرون في رسالة أرسطي إلى فيلوقراط، مصدرا لتبرير التسمية.

ومضمون الرسالة هو بالضبط ما ورد في النص :

أرسل الحبر الأكبر إليعزر، بطلب من الملك بطليمس، من القدس إلى الإسكندرية، اثنين وسبعين شيخا، ستة من كل سبط حملوا معهم نسخة حروفها من ذهب. وكانت مهمتهم نقل التوراة.

خلافا لذلك، يشكك بعض نقاد النصوص العتيقة أمثال، لاكْرانج Lagrange، دوفو Devaux، تريكو Tricot، في صدق هذه الرواية، ويذهبون للقول أن مترجمي التوراة ليسوا من فلسطين، القدس تحديدا، معتمدين في ذلك على لغة النص المترجم. إنهم برأيهم من يهود الإسكندرية، تمرسوا ولفترة طويلة على استعمال اللغة اليونانية، كما كان يتكلم بها في مصر[2].

قضيتان اثنتان يطرحهما النص أيضا :

ـ القضية الأولى، أن الترجمة تمت في مكان منعزل، يبعد عن الإسكندرية بعدة أميال، حددته بعض مصادر التاريخ بجزيرة فارو Fharos، وقد حرص بطليمس

(2) A. Robert et A.Tricot = Introduction à l'étude des Saintes écritures, Paris, 1939, pp. 250-251.

على وضع كل مترجم في حجرة خاصة به لمنع الاتصال بين المترجمين، حتى لا يتعرف كل واحد على ما أنجزه زميله، فيفقد العمل بذلك قيمته ومشروعيته.

من حسن الأقدار أن المترجمين – بحسب النص دائما – كانوا متفقين اتفاقا عجائبيا، حيث جاءت جميع الترجمات متطابقة، بالرغم من الشروط التي أحيطت بهذه العملية.

الملاحظ أن صاحب النص، تعامل مع الحدث بطريقة يغلب عليها الجانب الأسطوري الممزوج بصيغة دينية. فعزل الأحبار في مكان نائي، بعيد عن صخب الحياة، يذكرنا بخلوة الزاهدين، المتأملين في حكمة الخالق المتجلية في نواميسه وكتبه المقدسة. يذهب النص أبعد من ذلك : حين يصف الترجمة السبعينية، ليس بكونها عملا إنسانيا، بل إلهاما ربانيا، وجملة النص :

« וְהַשֵּׁם יִתְבָּרֵךְ »، «والله تبارك، عملهوم في بالهوم باش كاملين، نقلو كل كلمة مثل ما نقل لآخر»، بما تحمله من دلالة يمكن تأويلها في هذا السياق.

ـ القضية الثانية التي يثيرها صاحب النص، هو استعماله لمصطلحي، אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים وתּוֹרָה، للدلالة على الأصل العبري الذي تمت ترجمته، نتساءل :

هل يعطي للتسميتين مدلولا واحدا، أي العهد العتيق برمته ؟ .

أم يعني بالتوراة فقط أسفار موسى الخمسة ؟ .

في كلتا الحالتين، النص يتميز بعدم الدقة، لاختلاف معنى اللفظتين من جهة، ومن جهة أخرى، لكون المصادر التاريخية تشير إلى أن النص الذي تمت ترجمته في عهد بطليمس، هو التوراة بأسفارها الخمسة التي قوبلت في العربية بلفظة «سبعينية». أما باقي أجزاء العهد العتيق، الأنبياء والمكتوبات، فقد تمت ترجمتها على عدة مراحل دون أن نعرف بالتحديد الفترة الزمنية التي استغرقتها هذه العملية.

من باب التذكير، نشير إلى أن هذه الترجمة سبق وأن نسب إليها صاحب النص صفة القدسية، المترجمون الملهمون إلهاما إلاهيا، قد بقيت تحظى بهذه القدسية في الأوساط اليهودية الناطقة باليونانية بخلاف باقي أسفار العهد العتيق.

كما أن القيمة العلمية للترجمة اليونانية لمجمل العهد العتيق ظلت متباينة. فأسفار موسى الخمسة اعتبرت أكثر مصداقية من باقي الكتب، كما يدل على ذلك المؤرخان فيلون الإسكندري، ويوسف فلافيس Flavus، اللذان ضمنا مؤلفاتهما عددا من الإستشهادات التوراتية المقتبسة من الترجمة السبعينية.

إن فكرة القدسية الواردة بشكل ضمني، في النص «المترجمون الملهمون إلهاما إلاهيا»، قد حظيت بها أسفار موسى الخمسة فقط، والتي كانت متداولة في الأوساط اليهودية الناطقة باللغة اليونانية، كما عبر عن ذلك أحد الباحثين، تريكو«Tricot»، بل إن القيمة العلمية للترجمة اليونانية للعهد العتيق ككل، ظلت متفاوتة في نظر بعض مؤرخي تلك الفترة، أمثال فيلون الإسكندري، ويوسف فلافيس، بالخصوص الإسكندري فيلون، الذي ضمن مؤلفاته عددا من الإستشهادات التوراتية المقتصرة على الأسفار الخمسة.

الإرباك الذي حصل إذن للكاتب، يتعلق بتحديد مصطلح «سبعينية»، هل يدل على كل أسفار العهد العتيق، أم على الخمسة الأولى منه ؟

سبق وأن أشرنا استنادا إلى بعض الدراسات التوراتية، أن ترجمة كتاب اليهود المقدس قد أنجزت على عدة مراحل ؛ لذلك كان مصطلح «سبعينية» يدل في أول الأمر على أسفار موسى الخمسة أي «الأسفار القانونية»، ثم لم تلبث التسمية أن أطلقت على عموم أجزاء «التناخ» = العهد العتيق الذي نقل بعد ذلك إلى اليونانية.

هناك إشكال آخر يطرحه النص، يتعلق بالتحديد الزمني للفترة التي تم فيها الإنتهاء من ترجمة كل أسفار العهد العتيق إلى اليونانية.

فإذا كانت الأسفار الخمسة (חֻמְשֵׁי - תּוֹרָה) قد تمت ترجمتها في عهد بطليمس (246—285) أي القرن III ق.م، كما يشير النص نفسه لذلك، فإن تاريخ نقل باقي أسفار العهد العتيق يتراوح بين نهاية القرن الأول، حوالي 130 ق.م وبداية العهد الميلادي. لذلك من الصعب الإطمئنان للتاريخ الذي حدده النص.

على كل، تبقى الترجمة السبعينية أقدم نص، بل أفضل من بعض مخطوطات التوراة حتى العبرية منها، بحسب رأي المهتمين بالنصوص العتيقة. لذلك اعتمدتها كمصدر بعض الترجمات الشرقية القديمة للعهد العتيق، الترجمة الحبشية، بعض

الترجمات المصرية خاصة بعض لهجاتها (اللهجة القبطية مثلا)، بعض الترجمات العربية والسريانية.

نخلص للقول، إذا كان صاحب النص، قد أنزل الترجمة السبعينية منزلة الوحي المسلم به، فقد عدها البعض الآخر عملا يثير الكثير من الجدل، فهو نص كباقي النصوص الأخرى، يحتاج إلى مراجعة بعد أن تعرض لتغيرات وتشوهات على مستوى المضمون والشكل، بفعل تداوله وإعادة نقله لمرات عديدة.

ويعد أورجين Origène من الأوائل الذين قاموا في بداية القرن الثالث (185–252) بنقد الترجمة، معتمدا في ذلك على قواعد وآليات النقد التي كان يستعملها بعض الدارسين للكتب العتيقة. وبرأيه، قبل الشروع بأية دراسة نقدية يجب الاستناد إلى نص توراتي موحد وموثوق به، فكان يقابل نص الترجمة السبعينية، بالنص العبري، وبترجمات يونانية أخرى. ترك مؤلفا نقديا ضخما سماه الإكزابل «Les héxaples»[3].

بدوره قام الإسكندري هزيستيوس Hésychius مع بداية القرن الرابع بنقد الترجمة السبعينية، محاولا تقريب النص العبري من الترجمة اليونانية.

هذه المحاولات وغيرها، لم تثن الطائفة اليهودية، بفعل تغيير ظروفها المجتمعية، عن البحث من جديد عن ترجمات يونانية أخرى أقرب إلى نصها المقدس.

ـ من بينها ترجمة «Aquila» «عكيلا»، عاش في القرن الثاني واعتنق اليهودية. لم يبق من ترجمته إلا بعض الشذرات المحفوظة داخل ثنايا بعض مخطوطات القاهرة.

ـ ترجمة أخرى بقيت، حسب القديس Irenée، مجهولة لصاحبها تيودوسيون Théodotion.

ـ الترجمة اليونانية الثالثة، قام بها سماك «Symmaque» اعتنق اليهودية، وعاش في أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث (193 ـ 211).

أشار أوزيب Eusébe أيضا إلى ثلاث ترجمات أخرى، Septima ، sexta، Quinta، لكنه لم يتم إلى الآن الكشف عنها.

---

(3) Introduction à l'étude des Saintes écritures, op . cit, pp, 252 - 253 -256.

بالرغم من أن معظم هذه الترجمات جاءت لتحل محل الترجمة السبعينية، كما يشير إلى ذلك هولمز Holmes وبارسون Parsons، إلا أن متنها ظل محافظا على مقــاطع كثيرة من الترجمــة السبعينيــة، شأنها في ذلك شــأن معظم البرديــات Les papyrus والمخطوطات، (311 مخطوطة)، التي تم اكتشافها في بداية القرن 19 عشر مدفونة تحت رمال مصر.

**ترجمــة النــص : أي تعريب دارجة النص**

كان سلطان مصر الكبير، الملقب «طلمي ألكْنوس»، المسمى «طِيلُوميئُو»، يعشق قراءة كتب ومصاحيف جميع الأجناس . لديه خزانة كتب قيمة، بالرغم من ذلك أفتى عليه مستشاروه بأن يستعين بحكماء القدس للوصول إلى المعرفة الحقة، لكون الكتب التي بحوزته قاصرة عن بلوغ هذا الهدف. فحكماء اليهود المقدسيين في نظرهم، هم الأقدر على نقل كتب الحكمة (التوراة)، من العبرية إلى اللسان الإغريقي.

لهذه الغاية، راسل السلطان كبير أحبار القدس، لموافاته بثلة من حكماء يهود لنقل الأربعة وعشرين سفرا (التوراة) إلى الإغريقية. استجاب كبير الأحبار لطلب السلطان دون تردد، وبعث له اثنين وسبعين حبرا ،ستة من كل سبط. قابلهم السلطان بالإحترام اللازم وأكرم وفادتهم.

بعض مضي ثلاثة أيام على وصولهم، خصص لهم السلطان إقامة تطل شرفاتها على البحر، بها نبع ماء، تبعد ساعة عن الإسكندرية. وأمر بتوفير جميع احتياجاتهم.

أفرد كل حبر في غرفته، وطلب منهم نقل التوراة إلى اللسان الإغريقي، كل بحسب فهمه. كان هدف السلطان من ذلك منع أية إمكانية للإتصال فيما بينهم أثناء عملية الترجمة.

الغريب في الأمر، أن جميع الترجمات جاءت متشابهة عند عرضها على السلطان، كأنما أوحي إليهم بها.

تطابق ترجمات الأحبار كان مبعث حبور السلطان، الذي أمر على إثر ذلك، بإطلاق سراح مئة وثلاثة الآف يهودي، كانوا مسجونين بمعتقلاته، وبعثهم إلى القدس محملين بالهدايا.



# פתשגן הכתב

תעריב

## מעם לועז

### פרשת בראשית

תפסיר אחורה לעזיזא בלסאן ערבי עלא קד תנקילהא . ומעם די כול למצוה וכיפהאש יכון תעמילהא · וזאייד לעבירה אלי מלזום עלא כנאדם יתבאעד מנהא ומן עדאבהא · וכיפהאש כאנת ללוק אדנייא ואססא ולארד וזי סיהא · וביוח כלאם לאפיקורסים ובעו״ים והבמוהום והאש נאז מן אדם הראשון חתא לליום ופעאיילהום · ומעשיות׳ ומשלים ומוסר ודרך ארץ ומנפסחהום · אי בידהום יקבלו הכר פהאד אדנייא ולאוכרא מקאבלת עמאיהום · ויגינא מלך המשיח קריב וירגעו ישרא׳ למכאנהום בב״א ·

ע״ה אברהם לעסרי ס״ט

בכה״ר אהרן ז״ל

בדפוס הדאד גרבא יע״א

מדפיס ומוכר ספרים

שנת התרצ״ט לפ״ג

חקוק אטבע מחפוצה לפאבריכת חדאד

מעשה פוואחד אצלסאן כביר יסמו חלמי ולגנוס יסמיווהו סילומיאו
כאן צלסאן פי מצרים וכאן יעשק באש יקרא לכתוב ולמסאחיף דלגנוס כאמלין.
וכאן ענדו מסאחף יאסר.ואחד אנהאר קאלולו לכבאר דלמלכות תערף אלי למסאחיף
לכל אלי ענדך מא פיהום חתא ערף.ואידא תחאב תקרא מסאחיף דלפהאמא רסל
לירושלים באש ירסלולך שי חכמים דלי... אלי יערפו יקבמו בלסאן גריג,יתערפו
מנהום מסאייל כבאר אלי מא ראכש תערפהום;אצלסאן רסל ברייה ללכהן גדול באש
ירסל שי חכמים באש ינקלולו לארבעה ועשרים בלסאן גריג .לכהן גדול עמל גרדו
ורסלו 72 חכם,סתא מן כל שבט.וקבלהום אצלסאן בפרחה בבירה ועמלהום כבוד כביר...
חין באזו תלת אייאם רסל דוך לחכמים לואחד למודאע קדאם לבחאר בעיד מן אליכסאנדרי
סאעה מן זמאן, קדאם ואחד עין דלמא,והינאך ואחד אצאר ,וחיקאן דיאלהא עלא לבחר,
ועסא בית לכול ואחד ,באש כל ואחד ינקל אחורה בלסאן גריג ,עלא קד עקלו;
ואמר באש יוונדולהום כל נהאר למאכלה ושראב וכל מא יסתחקו...
וחין תרדו באלכום ,תשופו אלי הווא חסהום כל וואחד פי בית באש מא יתכלמוש
בינאתהום כיפאש ינקלו, והיית (והשם יתברך )עמלהום פי באלהום באש כאמלין
נקלו כל כלמה מתל מא נקל לאכור וקראוו קדאם אצלסאן אתנקילאת לכל. ולכל
זאבהום מסתווין.
אצלסאן כדה פרחה כתירה חין שאף לכייאסה די האדוך לחכמים.ומן לפרחה,סלק
זייא ותלת אלף יהודי די כאנו מחבוסין ענדו,ורסלהום לירושלים בלהדייאת.

(פתשגן הכתב )



# الأصول المصرية للمعتقد اليهودي

**أحمد شحلان**

كلية الآداب - الرباط

من البحوث التي اهتمت بالتوراة (العهد العتيق) من منظور علم الحفريات (الأركيولوجيا) وبالعودة إلى الكتابات المصرية القديمة، كتاب **خفايا الخروج : أصول العبريين المصرية**، لمؤلفيْه Messod و Roger[1]. تضمن الكتاب بعد مقدمته ستة عشر فصلا هي: المدفن وأسراره، فرعون الخروج، نُصْب عودة «أمون»، الأسرة الثامنة عشرة، العهد العتيق و«آي»، التكوين، الفردوس المفقود، إبراهيم المصري، هل كان يوسف هو «آي» ؟ الخروج، هل كان هارون هو «حورم هب» ؟ هل كان موسى هو رمسيس الأول؟ هل كان يهوشع هو سِتِي الأول؟ حمارة بلعم، خروج مَسَّيْ، فرعون السلام.

يظهر من هذه العناوين التي عنون بها المؤلفان فصول كتابهما ما فيه من دعاوى جريئة تبتعد عما عرفه الناس عن العهد العتيق وشخوصه وحقائقه. ولهذا السبب أثار الكتاب كثيراً من ردود الفعل وفيها الإيجابي وفيها السلبي. على كل حال، فإن ما أثاره المؤلفان في كتابهما اعتماداً على الحفريات وتأمل الرسوم المصرية وقراءة

(1) ظهر الكتاب بالفرنسية في 556 صفحة من الحجم العادي وعنوانه بالفرنسية هو :
*Les secrets de l'Exode, L'origine égyptienne des Hébreux, Seld/* Jean-Cyrill Godefroy, Paris, 2000.

نصوصها ومقارنتها بالنصوص التوراتية، يدعو إلى التأمل وقراءة الكتاب بكثير من الحيطة والتدبر.

بالإضافة إلى هذا، أثار الكتاب في نفس الآن قضية ذات وجهين، فقد رأى بعض نقاده أن مؤلفيْه يريدان أن يوحيا بأن الحضارة المصرية لا تجد لها أسسها إلا في فعل العبريين، وأنهم هم الذين رفعوا مجد مصر، وأن مجريات أحداث التوراة أمور وقعت حقاً في التاريخ بكل تفاصيلها. ورأى آخرون بأن المؤلفين بفعلهما هذا، يهدمان كل ما تعارفت عليه الأجيال فيما يتعلق بالديانة اليهودية، ففي حين كان المتعارف عليه أن أصول اليهودية تنحصر فيما بين إبراهيم وموسى ثم في باقي بني إسرائيل، وما وقع من أحداث هي بين مدينة «أُور» ومَدْيْنَ وفلسطين، وبفعل إلهي، ها هما المؤلفان يرجعان اليهودية إلى أصول مصرية ولا غير، وأنها حدث من أحداث المنازعات الأسروية الفرعونية ودسائس السياسة، وأن الفعل الإلهي الحق غائب فيها كل الغياب، وأن مجرياتها وشخوصها هي خلط في التاريخ، وخيالات هي بنت التصور الإنساني ومن صنعة المدونين.

من مرتكزات هذا الكتاب وبما وصفناه عليه، علاقة الحرف العبري بالرموز الهيروغليفية المصرية. فالحروف العبرية في رأي المؤلمين، هي امتداد للهروغليفية، وبدون قبول هذا لا يمكن فهم تاريخ مصر ولا الديانة اليهودية في تطورها.

سنقف هنا في تقديمنا للكتاب، لأن مساهمتنا في هذه الندوة، تنحصر في ترجمة جزء من الكتاب يتمثل في المقدمة وفي جزء من الفصل الأول، ويهتم هذا الجزء بعلاقة الحرف العبري المستعمل اليوم بالرموز الهيروغليفية، وبعلاقة الديانة اليهودية بالأحداث المصرية الداخلية في ذاك التاريخ. وعلى نتائج هذا القسم بنى المؤلفان كل الكتاب. وسنعود إلى أمر علاقة الحرف العبري والرموز الهيروغليفية بعد نص الترجمة وإليكها.

يَعْتَمِد هذا المؤلَّفُ أصولاً له في البحث، العهدَ العتيق العبري وترجمتَه الآرامية، وكذا النصوصَ القديمة المصرية. فقد كتب جان فرنسوا شامبليون Jean-François Champollion، رائدُ علم المصريات، في كتيبه «**نحو** [اللغة] **المصرية**» ما ياتي : **تقتضي المعرفة الحقيقية لمصر القديمة، الرجوعَ إلى الدراسات التوراتية، ويمكن للنقد الديني أن يفيد من ذلك كثيراً**. وكان أيضاً سيكَموند فرود Sigmund Freud، الذي كان مهووساً ومفتوناً بموسى المصري، قد اقترح نظريته بعد الحفريات التي وقعت في تل العمارنة، وهو موقع العاصمة القديمة «أخت أتون» في مصر الوسطى، وقد قال: «**نأمل اليوم أن يكون هذا الاستنتاج صحيحاً، فإذا افترضنا وكان موسى مصرياً، وإذا افترضنا أنه نقل دينه الخاص إلى اليهود، فإنه يكون ذاك الذي لـ«أخن أتون»، دين «أتون»**»[2]. وأضاف: «**لو كنت كثير اليسار، لوفرت ما تستلزمه نفقات متابعة الحفريات** ...».

لم يستطع افْرُود Freud الانشغال بالنظر الناقد في قضايا العهد العتيق الدينية، على الرغم مما كان له من إرهاصات في ذلك. وبعد مكتشفات شامبليون، أماطت مقاربةُ ما توصلت إليه الكشوفات مع بعض طروحاته، اللثامَ عن أعظم الاكتشافات: الأصول الحقيقية للديانة الموحدة.

لقد أضفت القراءة النافذة للعهد العتيق، اعتماداً على تفاسير «راشي» [الربي شلمو بن إسحق][3]، وهو من كبار علماء التوراة والتلمود، والذي كان يعتمد التوراة في نصها الآرامي، مزيداً من المعلومات أكدت كلها حقيقة هذا الاكتشاف.

ومع أهمية العهد العتيق هذه، فإنه ما كان يعد مكوناً من مكونات علم المصريات. وعلى الرغم من أن مجريات القسم الكبير من الرواية التوراتية، كانت قد

---

(2) Freud, *L'Homme Moïse et la religion Monothéiste*, Gallimard, 1986.

(3) «رشيس لفظ مركب من الحروف الأولى للقب واسم ونسب هذا العلم اليهودي : ر=ربي.ش= شلومو. ي=يسحق=إسحق. (الربي شلومو بن يسحق [إسحق]). وبهذا عرف في التراث اليهودي. [المترجم].

حدثت في مصر القديمة، فإنه لحد الساعة لم يأت في البحوث الأركيولوجية شيء يشير إلى إبراهيم ويوسف وموسى.

وإلى اليوم، فإن العلماء يجدون لفظ «العبريون» يقترب بشكل من الأشكال، من لفظ «أبّيرو» «Apirous» أو «أبيرو» «Abirous»، بل إلى «شاسو» «Shasous»، وعلى كل حال، فإنهم يقارنون هؤلاء بهؤلاء الأقوام البدو شبه الرحل، الذين كانوا يعيشون على هامش المجتمع المصري.

و لم تأت هذه المقاربات بشيء، وضاع الشعب العبري في منعرجات التاريخ. ولعل الذي أربك المفسرين، هو هذا اللفظ «عبريون» الذي أطلقه عليهم مدونو العهد البابلي[4] (القرن 6 ق.م). ولا وجود لأي دليل أركيولوجي على وجودهم بالطريقة التي وصفوا بها في سفري التكوين والخروج.

وهكذا فقد أثار علماء المصريات أسئلة محيرة، مثل : هل يمكن لساكنة عاشت 430 سنة في بلاد مصر، منها 210 سنة تحت الاستعباد الذي مارسه عليهم عديد من الفراعنة، أن تفر من هذا المكان دون أن يشعر بها الجيش المصري؟ وهل يمكن أن يستقر هؤلاء في بلاد كنعان دون أن يثيروا أي رد فعل من السلطات الفرعونية، مع العلم أن هذه الولاية كانت دوما تحت حكم مصري...؟ كيف يمكن لهذا الشعب الذي أُشْرِبت معظمُ تقاليده حكمةً مصرية، أن يختفي هكذا فجأة؟ لماذا لم تُـفِد مائتا سنة من البحوث في الرمال والمدافن والهياكل بأي شيء؟

إن مقاربة جديدة للنصوص التوراتية مع ما أسفرت عنه البحوث الأركيولوجية التي جرت وقائعها في مصر القديمة، بدءاً من العادات الخاصة جداً، كالختان، وحتى تقديس الأموات، هي التي تظهر جلياً أن الواقع التاريخي هو أبعد بكثير من «الحقيقة التوراتية».

لقد كان النحويُّ أنطوان فابر دوليـڤي Antoine Fabre d'Olivet[5]، الذي درس اللغة العبرية دراسة دقيقة في بداية القرن التاسع عشر، دقيقاً حيث قال : **قد قلت إني**

---

(4) فرود، **المرجع السابق**، ص. 69 و123.

(5) كان Antoine Fabre d'Olivet (1768-1825) لسانياً ونحوياً مختصاً في اللغات السامية، وهو مؤلف كتاب *La langue hébraïque restituée*.

**سأعتبر اللهجة العبرية التي يتضمنها مجموع أخماس التوراة، فرعاً متفرعاً عن اللغة المصرية. إنه زعم لا أستطيع في اللحظة الحالية التدليل عليه تاريخياً، لأنه سيجعلني ألتزم بالنظر في تفاصيل بعيدة جداً عن الموضوع الذي أُنا بصدده. غير أنه يكفي هنا في هذا، النظرُ السليم. ذلك، أنه كيف ما كانت الطريقة التي دخل بها العبرانيون مصر، وكيف ما كانت تلك التي خرجوا بها منها، فإنه لا يمكننا إلا أن نسلم بأنهم قضوا فيها زمناً طويلا...**

وأثبت كليمون أليكسندري Clément d'Alexandrie، حوالي العام 200 ب. م. «**أن الألغاز والرموز المصرية هي شبيهة بمثيلاتها عند العبريين**»[6].

وقد علق العالم فريدريك Frédéric Portal، المختص في الدراسات العبرية، في كتابه «الرموز المصرية» على الفقرة أعلاه بما يأتي : «**لا يمكن لكليمون الأسكندري، الذي نظر طويلاً في العهد العتيق، أن يقوم بهذه المقاربة الرائعة، وهو المسيحي والمصري، إذا لم تكن تحت نظره البراهينُ القاطعة للدلالة على حقيقة زعمه، فهذه الفقرة المبنية على أساس، تحتاج إذن إلى تطبيق، وليس هناك إلا إمكانية واحدة، تلك هي البحث في العهد العتيق واللغة العبرية، عن حقائق الرموز المصرية**».

فهل حقاً يعتبر العبريون الأحفادَ الحقيقيين للمصريين القدماء ؟

وهل حقاً هم سكان [مدينة] «أخِت–أتون» (المعروفة اليوم بتل العمارنة)، الذين اضطروا إلى مغادرة عاصمة الدولة الرائعة هذه، نهائياً على عهد «توت عنخ أمون»، حوالي 1344 ق.م، وكانوا هم سكانها الأوائل والأواخر؟

هؤلاء المصريون، كهنةً وكَتَبَةً وأعياناً ونخبة الأمة، كانوا هم أوائل الموحدين في تاريخ الإنسانية، وكانوا يؤمنون بإله واحد هو «أتون». ولعلهم اتهموا بأنهم خالطوا الرعاع، فأخرجوا من هذه المدينة وأبعدوا من وطنهم الأصلي.

ولعل ما أخذوه معهم لم ينحصر في متاعهم وحسب، بل حملوا معهم ما كان يُكَوِّن حظهم الفكري الذي تجمع على مدى مئات السنين، مع ما كان لهم من مكتسبات روحية وتقاليد مكتوبة وشفوية. وبعد أن وصلوا إلى موطنهم الجديد كنعان، منطقة يهودا الحالية، وكانت إذ ذاك تحت حماية مصرية، تلاءم ما حملوا

---

(6) Clément d'Alexandrie, *Stromates V.*

معهم من موروث الأجداد والكتابةِ الفينيقيةَ، مما خلق ألفبائية جديدة، «عبرية-هيروغليفية»[7].

ولعل العاصمة «أخِت-أتون» هُجرت دون أن تعرض لخراب، كما يعتقد ذلك معظم علماء المصريات والمؤرخين. وربما عاد سكانها الموحدون إلى الدين القديم الذي كان يحميه أمون (دين التعدد)، دون حدوث فتنة «وبسلاسة». إن هذه النظرية لا تعتمد أي دليل، وإلا كيف يمكننا أن نفسر هجرة هؤلاء المصريين عاصمتهم الأعظم والأجمل في الدنيا إذا لم يحدث مثل هذا الذي تصورناه؟

أذكر الخروج من مصر

## الفصل الأول
## المدفن وأسراره

[تركنا هنا فقرة من الفصل تتكون من 10 صفحات بها رسوم وكتابات وصفحة من التوراة بالنصين العبري والآرامي. وفي الصفحات أيضاً حديث عن اكتشاف مدفن «توت عنخ أمون» وما كان به من مومياء ومن موجودات أخذت فيما بعد ووضعت في المتحف المصري. وتتضمن هذه الصفحات أيضاً قراءة للرسوم والكتابات ومقارنتها حرفاً ورمزاً (عبرية-هيروغليفية) بما جاء في العهد العتيق، وننتقل مباشرة إلى ما يهمنا، وهو علاقة الكتابة العبرية بالحروف الهيروغليفية في الصفحة 19 من الكتاب].

### الكتابة العبرية هي حروف من أصول هيروغليفية

تقرأ النصوص الهيروغليفية عامة من اليمين إلى اليسار، مثلها مثل النصوص العبرية. ولا وجود لحركات الشكل في اللغتين. ولا يوجد نص من النصوص العبرية المقدسة مشكولا أصلاً، فالقراءة الشفوية التقليدية وحدها، وهي حافظة اللغة، هي التي مكنت من إدخال أصوات الحركات تدريجياً بين الصوامت التي تتكون منها النصوص.

---

(7) كانت هناك ألفبائية هيروغليفية تتكون من أربعة وعشرين رمزاً غير أن هذه لم تستعمل كثيراً لأسباب دينية. وكانوا يستعملونها لنقل الأسماء الأجنبية. أنظر :

Maria Carmelac Betro, *Hiéroglypes*, Les mystères de l'écriture, p. 22 Flammarion, 1955.

وهو نفس الأمر في الهيرغليفية. فعلماء المصريات هم الذين اصطلحوا على هذه الصوائت تسهيلا للنطق والفهم. و لم يضع Champollion شمبليون أبداً صوائت في نقوله للنصوص الهيروغليفية[8]، اعترافاً منه بحدود معرفته. وأكيد أنه راعى في ذلك ما ظلت تحتفظ به هذه النصوص من أسرار بطبيعة الحدود المعرفية.

وهكذا ستظل حقيقة الكلام القديم المصري غير معروفة، لأن تواتره الشفوي انقطع و لم يصلنا. وترجمات النصوص السارية اليوم، لا بد أنها في معظمها غريبة عن نطق كلام الفراعنة.

والنطق الذي يفترضه الباحثون اليوم، مستمد من القبطية والإغريقية واللاتينية (خصوصاً فيما يتعلق بأسماء الآلهة المصرية). في حين أن التقريب بين «العبرية–الهيروغليفية» لم ينل منهم كبير عناية.

غير أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن العبريين ساكنوا المصريين زماناً امتد أربعة قرون وثلاثين سنة، كما تشير إلى ذلك النصوص، فإنه يظهر لنا أنه من غير الممكن أن لا تكون هناك وشائج قربى بين لغتهم ولغة الفراعنة. وفي الحقيقة فإن وجوه التشابه بين اللغتين وتماثلهما متعددة، بل أحياناً واضحة الجلاء. مثال ذلك الأسماء المشتركة وأدوات التعريف وحروف النسب والصيغ النحوية والسوابق واللواحق وأسماء الأعلام والعدد وأسماء الملوك والآلهة وغيرها. ولا حاجة بنا إلى التذكير بأن مجريات الجزء الكبير من تاريخ العهد العتيق كلها جرت في مصر القديمة على عهد الدولة الجديدة. ولا حاجة بنا أيضاً إلى التذكير بأن فرعون كان الشخصية الأبرز في مدونة العهد العتيق، على الرغم من عدم ذكر اسمه صراحاً. ونظراً لكثرة الإفادات الواردة في «العهد العتيق» المتعلقة بمصر، يجب أن يعتبر هذا الكتاب مؤلفاً في علم المصريات. وبناء عليه فإنه من المفيد في عديد من الحالات أن يرجح التلفظ السامي (عربي–عبري) الذي يعود إلى ألفين وخمسمائة سنة، على التلفظ المعاصر.

وستؤكد الدراسات المقارنة للحروف العبرية والرسوم الهروغلفية، بأن الشعب الذي خرج من مصر أُشْرِب بالثقافة الكنعانية والفينيقية، وأعاد النظر من أجل وضع مبادئ نوع من الألفبائية بسطت مشكل الكتابة العويص، دون أن يهمل جانب التقديس المرتبط بالشكل الهيروغليفي.

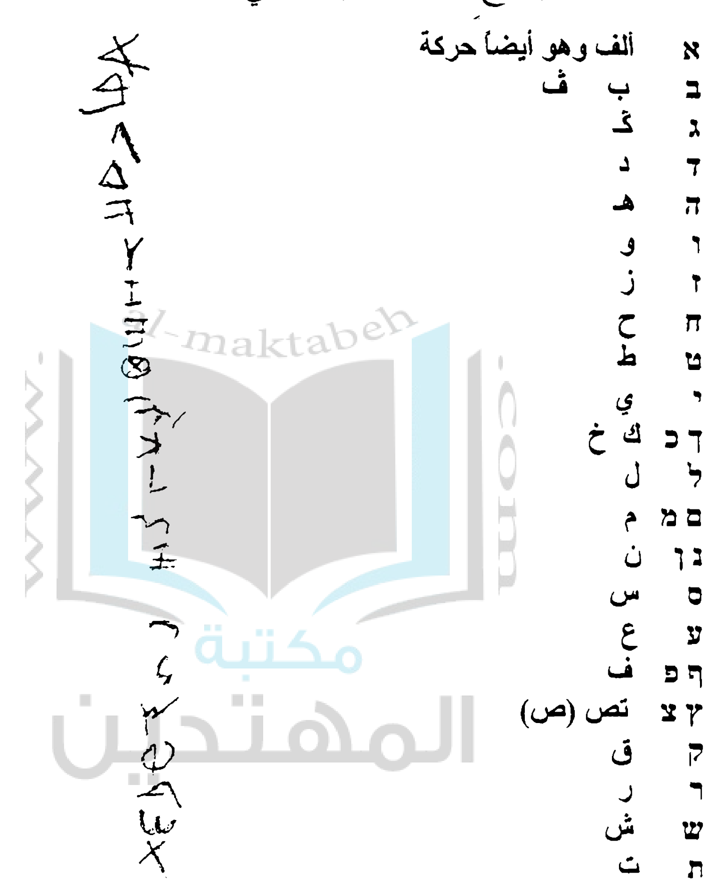
(8) Champollion, *Grammaire égyptienne,* rééd. Solin, 1977.

كانت الألفبائية الفينيقية تتكون من اثنين وعشرين حرفاً، في حين أن الكتابة الهيروغليفية تضمنت حوالي ثلاثة آلاف... وكان من يريد أن يتعلم الهيروغليفية يحتاج إلى عشر سنوات، في حين كانت بعض أسابيع كافية لقراءة وكتابة الحروف الفينيقية.

ولا يخلو هذا التشابه من أهمية، وسيكشف عن اتصال مباشر بين الشعب المسمى «عبريون» وحضارة مصر القديمة.

غير أن الباحثين، بعد مقارنة بين الألفبائية العبرية والفينيقية، حكموا سريعاً واعتقدوا أن الكتابة العبرية اشتقت مباشرة من الفينيقية.

وإذا كان مؤكداً التوافق بين عدد الحروف (اثنان وعشرون) في كل من الألفبائيتين[9]، فإنه من الصعوبة بمكان قبول التشابه الشكلي فيما بينها، أو هو تشابه محدود جداً كما يوضح ذلك الجدول الآتي:






(9) *L'aventure des écritures*, pp. 90-95, Bibliothèque nationale de France, 1997.

وليست النظرية القائلة بتطور الكتابة الفينيقية المدعوة «قديمة»، تدريجيا عبر الزمان، إلى أن آلت إلى ما عليه الكتابة العبرية، بالأمر الموثوق حقاً. والعلاقة التي بين الرموز الفينيقية والعبرية ليست شيئاً يذكر[10].

وفي مقابل ذلك، تتجلى بداهة العلاقة المباشرة بين الحروف العبرية والهيروغليفية في جانبها الصوتي وشكلها وفي قيمتها الرمزية الدالة على الأعداد في غالب الأحيان، وفي إحالاتها على المعبودات والعقائد المصرية.

والكتابة العبرية هي شكل من أشكال الكتابة المصرية، إنها الفبائية «عبرية– هيروغليفية»، وبعض من حروفها التي حافظت على شكلها الأصلي هي حقاً حروف هروغليفية.

## الألفبائية العبرية والرموز الهيروغليفية

ﭏ تمثل **الألف** صورة «أتون» و«أمون».





ألف عبرية التعبان «رع» على رأس «حورس» «أتون» «أمون».

ב تمثل الباء الفعل الإلهي الباطن في الوجود.

ב

الباء العبرية تعني «**في**» الهيروغليفية «**في**».

ג **الكَيمل** تمثل قصبة على قدمين، وترمز إلى الفرعون.

ג

كَيمل مقابله المصري (في عهد أخناتون).

ד ترمز الدَّلِتْ في الهيرغليفية إلى الإله "(أَدُنَايْ).

---

(10) أنظر **بَرْدِيَّة البحر الميت** التي تتضمن الحروف الأربعة المكونة لاسم الربوبية «يَهْوَه» بالحرف القديم، Burrows, p. 256.

ד
الدَّلِت الإلـــه.

ה تمثل **الهاء** شيئين اثنين: النفس الإلهي ورمز العدد خمسة، أسماء فرعون الخمسة.

ה
الإله لكبير

الحرف العبري رمز هيروغليفي يرمز لـ«الإله الكبير».

ו تمثل **الواو** الأفعى ذات القرنين وحامل لهب الهيكل.

ו
واو عبري واو هيروغليفية (ف).

ז يمثل **زاينْ** صولجان «بتاح».

ז
زاين صولجان «بتاح».

ח **الحاء** رمز لأَخيتْ، مدينة أتون المقدسة.

ח
حاء عبرية أَخيتْ المصرية (أخيت أتون).

ט **الطاء** أبو منجل (طائر) المقدس. طائر أبيض وهو يمثل «طوت» إله المعرفة (طوت=دَعَتْ= و دَعَتْ هو اللفظ الذي يدل على المعرفة في العبرية).

ט
الطاء العبرية أبو منجل المقدس طوت.

י **اليود** [ياء] وجدت رسوم حرف الياء في أهرام الملوك منذ غابر الأزمان، وهي تمثل الطاقة الخلاقة للكون. إنها القصبة التي تمثل الملك لمصر العليا والسفلى.

י      𓇋

الياء العبرية      الياء المصرية

כ **الكاف** هي رمز قوة الحياة.

כ

الكاف      الكاف أو الخاء المصرية.

ך **كاف الأخير** صورة من صور الصولجانات الملوكية المعقوفة لأوزيريس.

ך الكاف الأخير عبري. الكاف الأخير بخط اليد. صولجان «هيكَ» فرعون.

ל **اللام** تمثل الأفعى المثلثة الرأس وعصابة رأس الفرعون.

ל

اللام      «ل» مصري

מ تمثل النسر والإلهة موستز زوجة أمون.

מ ם ميم عبرية      «م» مصرية. مو«ت».

נ تمثل النون أقيانوس النشأة حيث خلقت الآلهة.

נ      ן

نون      نون آخر الكلمة «ن» المصرية «نون».

ס يمثل **السمخ** الثعبان، كما يمثل تعاقب الليل والنهار.

ס

سمخ      رمز «س».

ע تمثل **العين** «بتاح» يحمل صولجانه.

ע

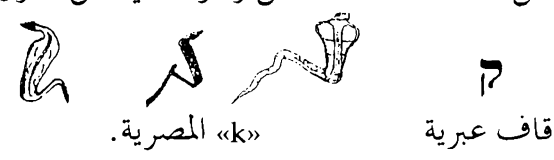
عين عبرية      «بتاح».

פ الفو يمثل فم «بتاح» الذي عنه تصدر الكلمات المقدسة.

פ

«پ» العبرية «بتاح» المصري «پ» المصرية.

צ تمثل **تصادي** «أخِنَتون» يركع أو واقفاً يصلي.



تصادي العبرية «أخِنَتون» يسجد أمام «أتون» تصادي مصرية.

ק تمثل **القاف** الثعبان الأصل وهو الذي يمثل صورة الإله.



قاف عبرية «k» المصرية.

ר الراء مثلها مثل الدال رمز للإله، وهي نسخ لـ«رع»، الشمس التي عنها تصدر الحياة على وجه الأرض.

ר

الراء العبرية إله في مصر.

ש تمثل **الشين** حقل القصب، ويذكر بعهد ظهور الأشجار والنباتات.



الشين العبرية الشين المصرية.

ת تمثل **التاء** صورة «هاتور» البقرة الساهرة على عيش المصريين.



التاء العبرية رمز «هاتور».

[ لم أترجم هنا فقرة من 12 صفحة يفصل فيها المؤلفان الكلام في الحروف «ה =هـ» و« י =ي» و« ש =ش» و« צ, ץ =ص» ويستخرجان رسومها ومقابلاته

الهيروغليفية من نصوص مصرية، ويشرحان تطورها وأصولها وربطها بالكتابة التصويرية والهيروغليفية، وننتقل إلى قضية أساسية في تاريخ اليهودية، وهي قضية خروج بني إسرائيل من مصر. متى حدث ؟ وكيف ؟ ومن أين ؟ ونتابع الترجمة من صفحة 40].

**لغز الخروج في رواية العهد العتيق**

**هل حَدَثُ الخروج الوارد في العهد العتيق ينبني على حقائق تاريخية؟**

**هل له علاقة بمغادرة عاصمة «أخن أتون» التي هي اليوم تل-العمارنة؟**

قصة حَدَثُ الخروج الوارد في العهد العتيق، هي قصةَ شعب العبرانيين، عبيد فرعون، الذين أجبروا على العمل المستمر، وبلا أمل في الانعتاق. وفُرضت عليهم في ذلك العمل جميع أنواع الأعمال الشاقة، من الفلاحة إلى عمل اللَّبِن من الطين والتبن، وأقاموا مدينتي يتوم ورمسيس، وكانت هذه الأخيرة، وهي بِيِّ رمسيس، تعد لتكون عاصمة الفرعون رمسيس الثاني.

وقد اعتَبَرَ فرعونُ ذلك العهد، الذي لم يُذكر اسمه على الإطلاق في العهد العتيق، والذي « لم يطلع يوماً على ما كان ليوسف من جليل الأعمال في مصر[11] »، شعبَ العبرانيين، أكثر عدداً وأقوى من المصريين، فأعلن :

**10 هلم نحتال لهم لئلا ينموا فيكون إذا حدثت حرب أن ينضمون إلى أعدائنا ويحاربوننا و يتركون البلاد (الخروج 10/1).**

وجاء في العهد العتيق أنه كان في مصر شعبان: المصريون والعبريون (بنو إسرائيل). و لم يكن فرعون يتوجس أي خيفة من هؤلاء الأخيرين ما داموا قلة، على العكس من ذلك، كان يخاف أن تذهب هذه «اليد العاملة»، وكان شديد الاحتياج إليها. لقد كانت هذه المجموعة تكون قوة حيوية من الفَعَلَة والفلاحين الذين تحتاجهم مصر.

وتوقياً من خطر ديموغرافي مهدد، اتخذ فرعون قراراً حاسماً، ذاك هو: أن يهلك كل مولود بكر عبري. و لم تنفذ القابلات ما أمر به فرعون خوفاً من الله.

---

(11) **الخروج**، 8/1.

ثم أصدر فرعون أمره لجميع شعبه قائلاً اطرحوا كل مولود [عبري] في النهر. وهنا تبدأ قصة موسى الذي أنقذته ابنة فرعون من ماء النيل: «فصار ابناً لفرعون»[12]. وقتل موسى ذات يوم مصرياً اعتدى على عبري، وفي الغداة وجد عبريَّيْن يتنازعان فأراد أن يفصل بينهما، فقال له أحدهما أتريد أن تقتلني كما فعلت بالأمس، وكان يظن أن لم يره أحد، فخاف من أن يفتضح أمره ففر إلى بلاد مَدْيَنَ. وهناك تزوج «صِفورَا» واحدة من سبع بنات «يترو» كاهن مَدْيَنَ الأعظم. وبعد معجزات العليقة المشتعلة وشفاء اليد المصابة بالبرص، والعصا المنقلبة حية، يؤم موسى شطر أخيه هرون في مصر.

ويتوجهان معاً إلى فرعون، الذي أبى أن يسمح للعبريين بالذهاب إلى حيث يريدون. وبعد أن أصاب هو وشعبه بطوفان من البلايا العشر التي كانت آخرتها موت كل مولود بكر من مواليد المصرين، يخنع الفرعون.

وطلب ملك مصر من موسى وهارون مباركته بعد أن سَلَّمَ وسمح للشعب بالخروج[13].

وكان الخروجُ الأعظم، نحو الأرض الموعودة بعد اجتياز البحر الأحمر وصحراء سيناء، ونزول ألواح الشريعة على موسى وحمل التابوت المقدس وإقامة الخيمة وعبادة العجل وانتفاضة «قُورَح» ومجموعة من العامة. وبعد أربعين عاماً «من التيه في الصحراء»، وبعد موت هارون وموسى، يبدأ الشعب العبري استيلاءه على مدينة أريحا ثم على مدينة «آي» فالمدن الكنعانية واحدة بعد الأخرى، بقيادة يهوشوع وجيشه القوي.

**جدول بأسماء ملوك الأسرة الثامنة عشرة[14]**

| الاسم | الاسم الشخصي | التاريخ ق.م. | الزوجة الملكة |
|---|---|---|---|
| أموسيس | نبهيتري | 1540-1515 | أحميس نفرتاري |
| أمنوفيس الأول | دجيسيركري | 1515-1494 | مريتامون؟ |
| تحتموس الأول | أخبيركريم | 1494-1482 | أحموس |

(12) الخروج، 2/10.

(13) الخروج، 12/32.

(14) التواريخ المذكورة هنا تقريبية.

| الاسم | الاسم الشخصي | التاريخ ق.م. | الزوجة الملكة |
|---|---|---|---|
| تحتموس الثاني | أخبيركري | 1479-1482 | حتسيبسو |
| حتسيبسو | معاتكاري | 1457-1479 | |
| تحتموس الثالث | منخبيري | 1425-1479 | حتسيبسو ميرتري |
| أمنوفيس الثاني | أخيبروري | 1393-1427 | تييا |
| تحتموس الرابع | منخيبروري | 1384-1394 | موترمويا |
| أمنوفيس الثالث | نيبماتري | 1346-1384 | تيي |
| أمنوفيس الرابع أو أخناتون | نيفيرخه وري | 1340-1358 | نيرنيفروتن–نفرتيتي |
| نيرنيفروتن/سمنخاري | | | |
| دجيسرخبيرو | | 1340-1342 | مريتاتون |
| توتعنخأمون | نيبخبروري | 1331-1340 | أخيسنمون |
| أي | خبيرخيبروري | 1326-1331 | تييي |
| حورمهيب | دجيسرخبيروري | 1299-1326 | موتنيدجيمت |

**الأسرة التاسعة عشرة (أسرة آل رمسيس)**

**حكم ثمانية ملوك بين 1299 و1185 قبل الميلاد**

**أربعة ملوك من الأسرة التاسعة عشرة**

| | | | |
|---|---|---|---|
| رمسيس الأول | منبيتري | 1297-1299 | ساتري |
| سيتي الأول | مناماتري | 1283-1297 | توي |
| رمسيس الثاني | أوسيرماتري– سيتيبنري | 1212-1283 | نيفرتاري |
| ميرنبتاح | بيئنري– ميريامون | 1202-1212 | |

## لغز الخروج كما قد يكون حدث في التاريخ

## أرض «أخت أتون» المقدسة

في سنة ألف وثلاثمائة وخمسين قبل الميلاد، لمع اسم مدينة من مدن الذهب والنور، مدينة من أجمل مدن الدنيا، «أخت أتون»، عاصمة إمبراطورية مصر، المدينة المقدسة لفرعون «أخن أتون» والملكة نفرتيتي. قصور، وهياكل عبادة، ومسلات

مطلية بالذهب على مد النظر، وحدائق وارفة، وشارع ملكي يمتد على مسافة أربعة كلمترات، تقطعه قنطرة ملكية. كان الفن الرفيع والجمال الرائع والذوق الرفيع الذي عرفه عهد «أخن أتون» هو الصورة الرائعة التي ميزت إذ ذاك الحضارة المصرية. وقد استُحضرت جميلات مصر والعديد من الأميرات الكنعانيات والفينيقيات والحتيات والميتانيات[15] والنوبيات والبابليات، ليمرحن داخل هذه الجنة الأرضية.

وكانت أحياء كثيرة من هذه المدينة تزدهي بدروبها التي يلتقي فيها الكهنة والتجار وأصحاب الكروم والخبازون والصناع القادمون إليها من كل فج. وكان بها نحاتون ونقاشون وصاغة وعمال مهرة ورسامون ومُنَضِّدو أحجار وبناءون وأطباء ومحنطون ومهندسون والمهرة من البنائين، والمساحون والنساخ والإداريون المشرفون على سير الدولة، بالإضافة إلى خدام القصور الملكية ودور عبادة «أتون» الكُثْر.

كانت عامة الشعب المصري تسهم في نشاط هذه الحاضرة التي تزخر بالحياة. وقد أسدل عليها فرعون أفضاله، فأقام وأسرتُه في ربعها الحرام، مدينةِ الإله «أتون» المقدسة. وبأمر من فرعون، عانق الشعبُ الدينَ الجديد، وقبِل عبادة «الإله الواحد» المستحدثة. ومن نال عطف ورضى «أخن أتون» ونفرتيتي، هو الذي يسعد فيُرمس في المقبرة التي تقع في ربض المدينة داخل حرم «أخن أتون». وكان هذا الحرم محاطاً بمسلات تفصل بينه وبين غيره، وكانت هذه هي المرة الثانية في تاريخ مصر، التي يفصل فيها «أخن أتون» بين منطقة اعتبرت «مقدسة» وباقي بلاد مصر. والواقع فإن أول محاولة من هذا القبيل، هي التي تمثلت في إقامة منطقة حرام في الكرنك، وسط معبد الإله «أمون». وكان هذا قد تسبب في وضع مُحرج تمثل في وجود «إله واحد» هو «أتون» و«ملك الآلهة» «أمون». وعندها كان فرعون يسمى باسمه الملوكي الأول أَمِنوفيس الرابع (كما هو بالإغريقية) أو أمونحوتب الرابع (كما هو بالمصرية، وهو ما يعني أمون في سلام)، فغير اسمه فصار بعدها «أخن أتون» (الفضل، النور، نَفْعُ أتون) في السنة الخامسة من حكمه.

كان «أخن أتون» قد كفر بآلهة أبيه أمنوفيس الثالث، وتقرب إلى الإله الفرد «أتون»، الإله خالق الكون، المتمثل في قرص الشمس الذي ينشر أشعته على كل

(15) كانت مصر القديمة ترتبط بصلات ود مع الأكراد منذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وكان لنسائهن الميتنيات أثر قوي في مصر، ومنهن الملكة الجميلة نفرتيتي التي حكمت عرش مصر. [المترجم].

مخلوقات الأرض. وكان أمنوفيس الثالث قد أقام على الضفة الغربية من النيل مدينةً تسمى «ملكَاتا» وشيد فيها قصراً وأقام جهاز إدارة. وسيراً على نهج أمنوفيس الثالث شيد ابنُه «أخن أتون»، عاصمة جديدة لمصر، منها يُسَيِّر أمور البلاد، مبعداً بذلك رجال الدين خدامَ «أمون» ملك الآلهة، وكان هؤلاء يجسمون القوة العظمى في مصر. وغادر «أخن أتون» «الأرض الحرام» في الكرنك، وقصد «الأرض المقدسة» «أخت أتون» الواقعة على الضفة الشرقية من النيل، في قريب من منتصف الطريق بين «مَمْفِيس» في الشمال، و«طيبة» في الجنوب، في المكان الذي أصبح يسمى منذ ذاك «تل العمارنة». وأعلن فرعون أنه انتقل إلى الموطن الجديد، بوحي من الإله «أتون» نفسه الذي وعده ووعد نسله بالحياة الهنيئة والرخاء الدائمين. ولما بلغ فرعون مقصده، قدم قرباناً إلى إلهه- بما يذكر بما فعله إبراهيم في رواية العهد العتيق- في نفس المكان الذي سيقيم فيه الهيكل العظيم لأتون[16]. وبعد هذه الأعمال التي أكدتها الحفريات، جمع فرعون حاشيته، وأعلمهم بأن الإله قاده إلى أرض «أخن أتون» المقدسة، ليقيم عليها معبداً ويعبده فيه، ووعد بأن تكون هذه الأرض عاصمة مصر وإلى الأبد.

وتدفق ما كان بمصر من غنىً واسع على «أخن أتون». وقُدم الطعام المقدس قرباناً إلى الإله «أتون» قبل أن يُطعمَه الناسُ. وحَملٍ خبزُ النذر والخمر البشرى بالرخاء والعطاء الكثير. وقُدمت الحيوانات الحِلُّ قرباناً في معابد «أتون» ثم وزعت في كل البلاد، مما يذكر بما حدث في هيكل سليمان[17].

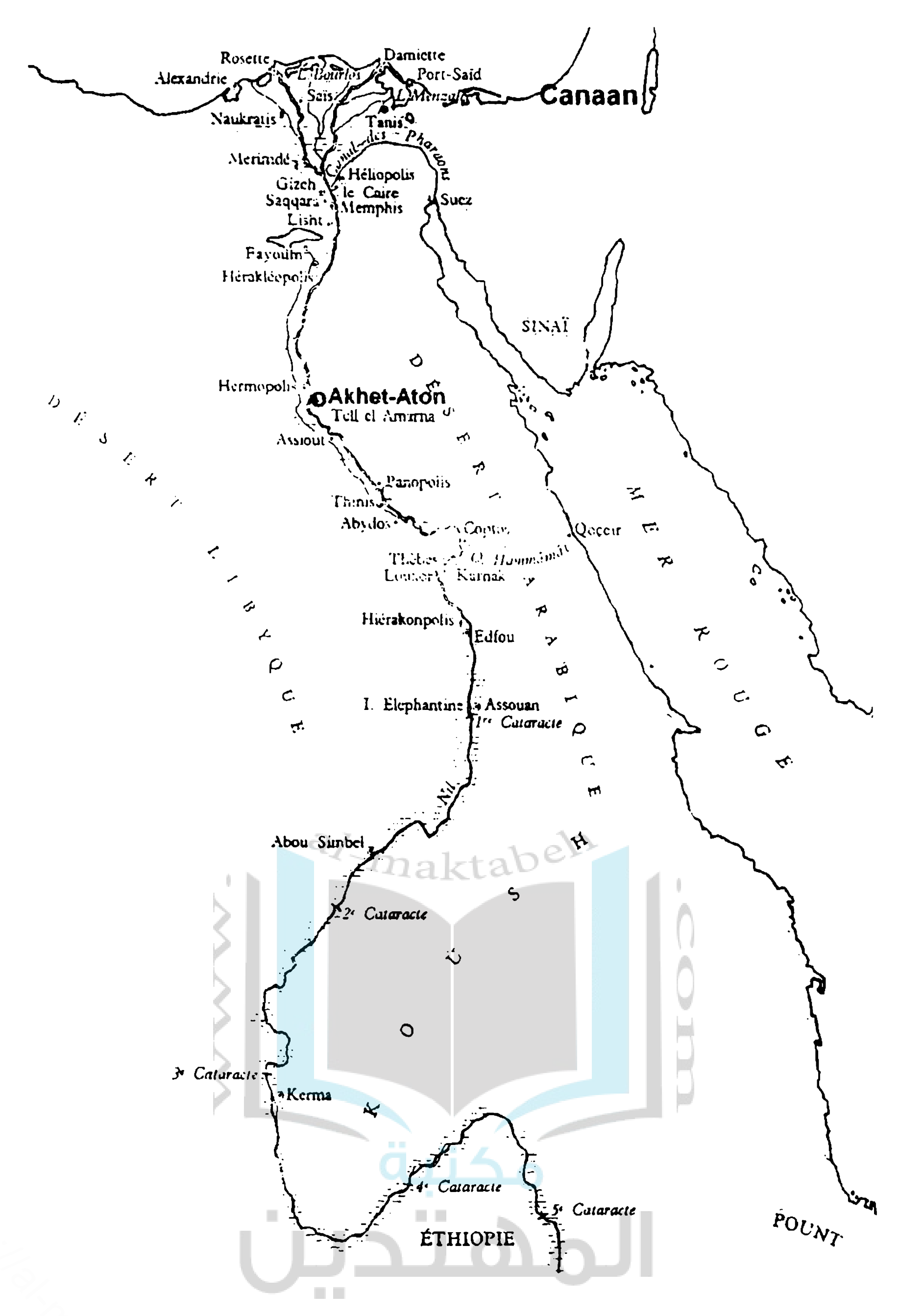
وفرض «أخن أتون» صلاة الصبح عند طلوع الشمس وصلاة الغروب عند أُفولها، ممجداً بذلك ظهور وأفول قرص «أتون» الشمسي. وما المزامير والصلوات [العبرية] إلا امتداداً لتسابيح تمجيد الإله [أتون] التي طالما رتلها الناس وتغنوا بها في معابده. وصار «أخن أتون» هو الآخر معبوداً في عاصمته وفي كل بلاد مصر، مثل ما كان أتون معبوداً. وأعلن نفسه «ابناً لأتون». غير أن نسبة الأبوة والبنوة في عرف المصريين، لم تكن تعني وجود فروق بين الأب الإله وابنه، بل هما شيء واحد. وجاء مكتوباً في الإطار[18] الملكي، الذي عليه اسم «أتون» ما ترجمته

---

(16) Cyril Aldred, *Akhénaton roi d'Egypte*, p. 49, Le Seuil, 1997.

(17) Christian Jacq, *Nefertiti et Akhénaton*, p. 146, Perrin, 1996.

(18) هذا الإطار [cartouche] هو على شكل إهليلجي (بيضاوي) كانت تكتب داخله أسماء الفراعنة بالهيروغليفية. [المترجم].




خارطة مصر على عهد أمنوفيس الرابع–أختنون (1350 ق. م)

«الذي أُعجب به أتون». وكذا غيرت زوجته نفرتيتي اسمها الأصلي، فأصبح «نفرتيتي، الكاملة جميلة أتون». وأصبح «أخن أتون»، بعد أن استقر في عاصمته، المتوجَ الحاكم المطلق في مدينة «أخت أتون» وعلى كل بلاد مصر، ومن عاصمته كان يسند الوظائف والمهام لخاصته.

وأقام الفرعون معابد لتمجيد «أتون» رغبة في أن يصير دين «أتون» ديناً واحداً شاملاً في كل بلا مصر. وصارت مثلُ عبارتي «أبد الدهر» و«إلى الأبد»، تتردد دوماً في كل الترانيم. وكان «أخن أتون» نفسه هو الذي يكتب هذه الأدبيات ويعلمها، كما يفعل الشيخ مع مريديه.

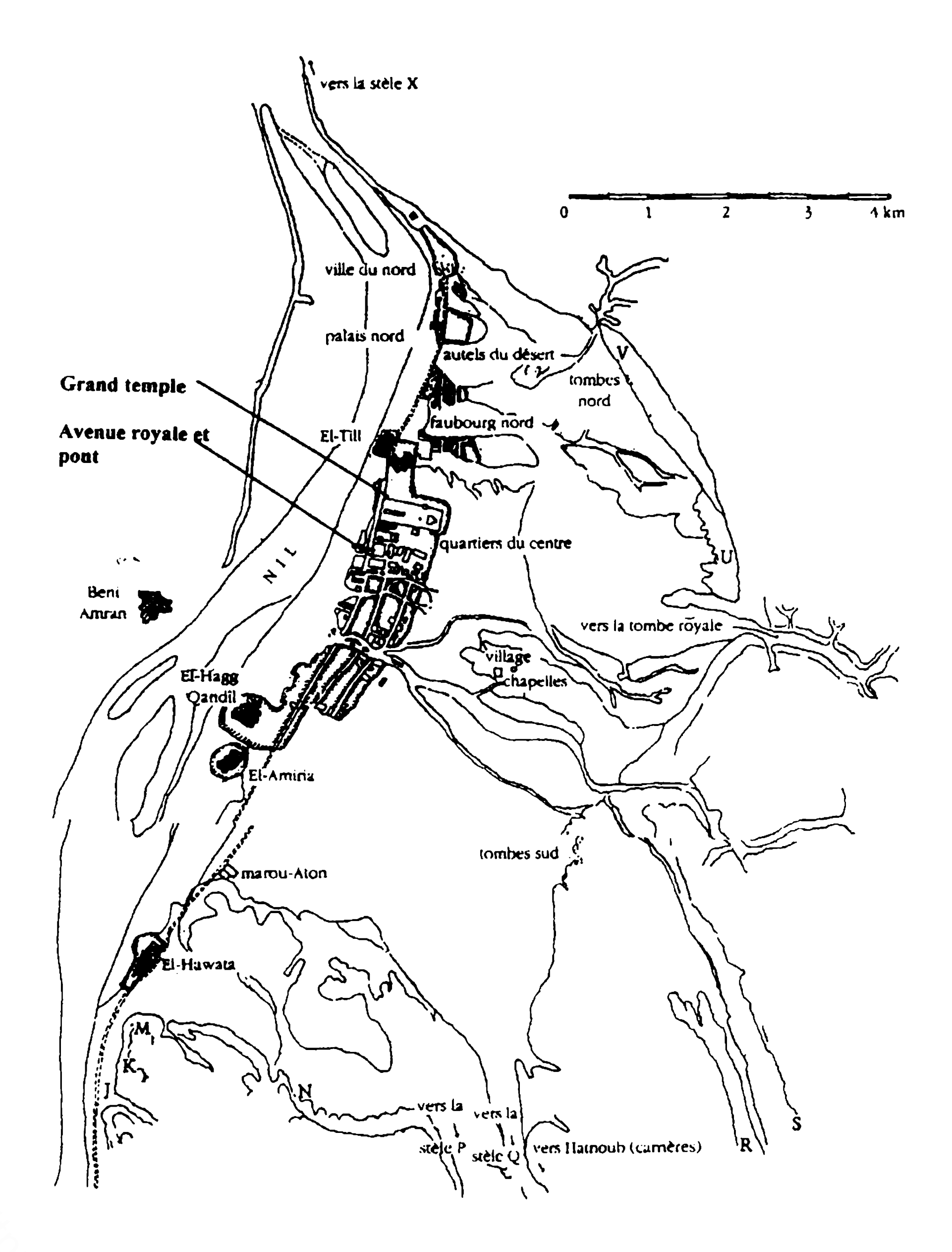
ولو صارت الأمور كما خطط لها الملك والملكة، لكانت ديانة «أتون» قد عمت كل مصر، انطلاقاً من العاصمة «أخت أتون»، الأرضِ المقدسةِ التي انطلق منها المعتقد الجديد. لقد كان الفرعون معلما أولاً وقبل كل شيء. وكان ينشر معارفه في أوساط الكهنة المقيمين في عاصمته، وكان من مهام هؤلاء أن ينشروا هم أيضاً الدين الجديد في كل مصر، باسم الإله الجديد «أتون» وممثله الأعلى «أخن أتون» : **وكان «أخن أتون» يعتبر نفسه بدءاً، أنه مبشر بدين، مما جعل منه معلماً روحياً ... وبينت كثير من النصوص أن «أخن أتون» كان يلتقي يومياً مع أتباعه الذين كانوا يرغبون في النفوذ إلى طبيعة «أتون»**[19].

وكان «أخن أتون» يدعى أيضاً «مُبْصِر الإله العظيم». وكان بوصفه الكاهن الأعظم لـ«مدينة الشمس»، هو الوسيط الوحيد بين الإله والشعب، والوحيد الذي يمكنه أن يقدم الذبيحة الكبرى إلى معبد «أتون». فهو وزوجه وحدهما اللذان كانا يقومان بهذه الشعيرة المقدسة، وما كان يسمح بذلك حتى لكبير الكهنة.

وأفادتنا كتابات عثر عليها منقوشة عل الأحجار، على الرغم مما أصابها من أضرار، معلوماتٍ مفيدة حول هذا الدين الجديد. ونقرأ فيما علق به Pierre Grandet ما يأتي : **أعلن الملك أن الآلهة التي يعبدها الناس ما هي إلا تماثيل صنعها بشر ووضعوها في صور أكسبتها تقاليدُ السنين قداسة لم تكن لها، ولم يستطع الذهب والأحجار الكريمة التي تزينت بها أن تجعل منها شيئاً ينتفع به الناس**[20].

(19) **نفسه**، ص. 136.

(20) Grandet, *op. cit.*, p 17.




خارطة مدينة أخت أتون (موقع العمارنة في مصر الوسطى) مأخوذة من
**Cyril Aldred, Akhénaton, roi d'Egypte**

وقد يكون النص المقدس الذي علق عليه Grandet، من النصوص التي كانت مكتوبة على باب قديمة لهيكل الكرنك، ولعله نُقِشَ على قائمة من قوائم البناء. وقد اقتلعها الفرعون «حورم هب»، وأعاد وضعها في بناء البوابة الضخمة العاشرة لهذا الهيكل. ويشير Gyril Aldred[21] إلى أن مدافن العمارنة، أبانت عن عادة كانت مشتركة لدى المصريين والعبرانيين وهي : [**أن بعض مدافن «أخت أتون» وكذا مدافن «آي»**] **كانت تتضمن رسوماً بارزة يرى فيها الرائي من جهة المدخل، الأسرةَ المالكة تتعبد «أتون»، بينما يظهر في الجهة المقابلة المالكُ ساجداً يتلو ترنيمة «أتون»**.

وكان من عادة المصريين على عهد «أخن أتون»، أن ينقشوا النصوص المقدسة على قوائم أبواب معابدهم وعلى قوائم بيوتهم أو مدافنهم، وكذا أُمر العبريون في العهد العتيق بأن ينقشوا كتابات مقدسة على قوائم أبوابهم، فقد جاء في التوراة :

**واكتبها [الميزوزوت]**[22] **على قوائم أبواب بيتك و على أبوابك (التثنية 9/6)**.

وأبانت حفريات أجريت في تل العمارنة، أن أتباع «أتون» كانوا يعبدونه في المعابد، كما كانوا أيضاً يقومون بطقوس أخرى تخصه داخل بيوتهم. إذ كان في كل بيت من بيوت المدينة معبد من حجر به نقوش من واجهتيه... ووصف Cyril Aldred أحد هذه المعابد قائلاً : **كل بيت من هذا النوع، كان يتميز بخاصية مشتركة هي وجود معبد في غرفة من غرفه الرئيسية، وكانت على شكل مقصورة ذات قوائم مصبوغة بلون أحمر، وكان بها كوة يوضع فيها تمثال يجسد الأسرة الملكية وهي تقوم بشعيرة من الشعائر الدينية.**

تؤكد هذه البيِّنة الأركيولوجية ما ورد في العهد العتيق. ففيه أن موسى أمر العبرانيين ليلة الخروج من مصر، بوضع صبغ أحمر على قوائم دورهم، لتُمَيِّز عن دور المصريين، حتى لا تحل بهم البلية العاشرة التي ستحل بجيرانهم، وهي موت الولد البكر الذكر. جاء في العهد العتيق :

---

(21) Cyril Aldred, *op. cit.*, p 43.

(22) مزوزوت ج مزوزة، لفظ عبري يطلق على علبة صغيرة بمقدار 10 إلى 20 سنتيماً طولا، وحوالي 2 إلى 3 عرضاً، تثبت في الثلث الأعلى من القائمة اليمنى من إطار باب مدخل المنزل، ويكتب فيها دعاء به يحفظ البيت وأهله. [المترجم].

**فان الرب يجتاز ليضرب المصريين فحين يرى الدم على العتبة العـليا والقائمتين يعبر الرب عن الباب ولا يدع الضاربَ يدخل بيوتكم ليضرب (الخروج 23/12).**

وقد ورد في هذه الفقرة لفظ «دم» مع أن المقصود هو حمرة الصبغ، وذلك أن لفظي «دم» [الدم] و«أدُم» [الحمرة] في اللغة العبرية مشتقان من نفس الجذر[23]. ويؤكد الربي راشي في شرحه للفقرة 13 من الإصحاح 12[24] أن القوائم وعوارض الأبواب العليا كانت مصبوغة بلون أحمر... قائلا :

**«ويكون لكم الدم علامة». علامة لكم وليس للآخرين. ومن هنا نعلم «أنهم لم يضعوا الدم إلا في الداخل [داخل البيوت]»[25].**

وقد أكد هذا الشرحُ المعطيات الأركيولوجية، مذكراً بأن مهمة المعبد داخل البيوت في العمارنة، كانت ترتبط بشعائر دين موحِّد. يعلق راشي على الفقرة 13 من الإصحاح 12 في الخروج، يقول :

**وسأرى الدم [على العتبة العـليا والقائمتين داخل كل بيت]. إن الله يعلم الكل دون حاجة إلى رؤيا، غير أنه سبحانه وتعالى، قال: سأعنى كل العناية، لأراكم تسيرون بمقتضى وصاياي.**

قرر «أخن أتون» أن يغادر كل مكان تعبد فيه أوثان «أمون» (وعبأ معظم الكهنة للدعوة لوحدانية «أتون»). ومحق اسم «أمون» من كل المعابد وحتى على قمم المسلات، وحطم معظم الأوثان، وأدت به الرغبة في القضاء على ديانة «أمون» إلى أن أزال أسم «أمون» من الإطار الذي كتب فيه اسم أبيه «أمنوفيس» الثالث. أن يزال اسم من أسماء الآلهة، ذاك هو خرق الحرمات التي لا خرق بعده، عند الأهالي

---

(23) جاءت الجملة في الفرنسية هكذا : «لفظا «دم» و«أدُم» (أحمر) اشتقا من نفس الجذر». والجملة في أصلها غير واضحة لغير المتمرس في النص التوراتي، ولذلك تصرفنا في ترجمتها حتى يفهم المقصود. [المترجم].

(24) ورد في هذه الفقرة : «و يكون لكم الدم علامة على البيوت التي انتم فيها فأرى الدم و أعبر عنكم فلا يكون عليكم ضربة للهلاك حين أضرب أرض مصر». [المترجم].

(25) **الخروج** 22/12. من تفسير لراشي، وهو من مفسري العهد العتيق في العصر الوسيط، **الأخماس** [التوراة] من تفسر راشي. سفر الخروج، ص. 87، (Samuel et Odette Lévy. 1990).

القدماء المصريين. وهذا أمر بالغ الخطورة. مما يدل على ذلك ما جاء في العهد العتيق، في حق عماليق الذي حكم الرب بمحق ذكراه حيث قال : **سأمحق ذكرى عماليق من تحت السماء**[26]. وهكذا بمحق اسم «أمون» قضى «أخن أتون» نهائياً على وجود هذا الإله. وحطم في نفس الآن الأوثان التي كان يعبدها الأجداد. وهذا يذكر بفعل إبراهيم الذي فعل نفس الفعل بآلهة أبيه..لقد انتهك «أخن أتون» حرمات ما سبق أن انتهكت قبله في مصر القديمة.

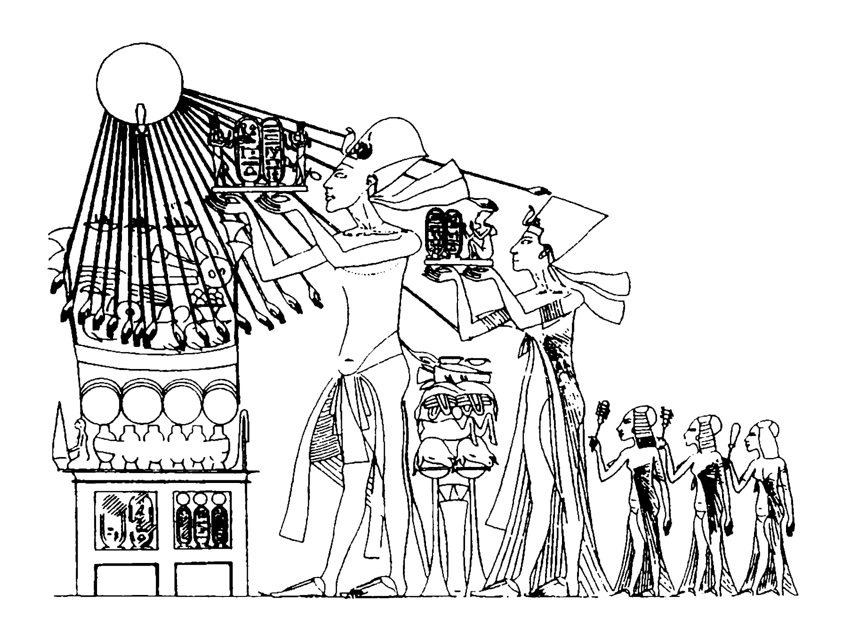
كان «أخن أتون» فرعوناً قوياً زاهداً خنع له كل الشعب المصري. وتوافد ملوك الأمم الأخرى على عاصمته يؤدون له الإتاوات ويقدمون له آي التقدير والاحترام. لقد كان غِبْطَة «أتون»، وكان يسير في احتفاء على شارع «أخت أتون» الملكي، ممتطياً عربته الرائعة المزخرفة بألوان فضية ذهبية، صحبة نفرتيتي، متجهاً نحو معبد «أتون» العظيم.

وكان الفرعون مولعاً بالظهور على الشرفة صحبة زوجه نفرتيتي، وكان من هناك يخرج ليراه شعبه، مثل فعل موسى التوراتي، وفي يديه لوحا الحجر، أو الإطاران اللذان خُط عليهما اسم «أتون». وكان الشعب عندها يسجد أمام اسم إلهه. وكان بالإمكان أن يقرأ هذان اللوحان المكتوبان من جهتين، أماماً وخلفاً. وكان الشبه بينهما وبين لوحي موسى ملفتاً للانتباه. فهذان وهذان كانا دائري الحافتين، مكتوبين على الجهتين... وقد عثر على أحجار منقوشة أماماً وخلفاً، وعليها صورة الزوجين الملكيين يقومان بطقوس عبادة أتون، في بقايا البيوت في تل العمارنة[27]. وهذا يذكر بما جاء في التوراة :

فانصرف موسى و نزل من الجبل ولوحا الشهادة في يده، لوحان مكتوبان من الوجهين، من هنا و من هنا كانا مكتوبين (**الخروج** 15/32).

(26) **الخروج**، 14/17.

(27) Cyril Aldred, *op. cit.*, p. 66.



**أخن أتون ونفرتيتي يحملان لوحين من حجر نقش فيهما اسم أتون أماماً وخلفاً.**
**وراء الزوج الملكي وقفت الأميرات الصغيرات يلوحن بالصلاصل.**

من إضافات «أخن أتون» كتابةُ اسم الإله في الإطارين، ولم يكن يكتب فيهما من قبل إلا الأسماء الملوكية. فقد كُرم «أتون» كما كانت تكرم الملوك، وكُرم «أخن أتون» كما كانت تكرم الآلهة. ومحاكاة لفعله هذا، كتب فرعون أيضاً اسمه في الإطارين. فقد كتب في أحدهما اسمه الخاص، «أخن أتون»، تبعاً للترجمات المختلفة : نور أتون، مرضي أتون، عطف أتون...، وكتب في الآخر الصفات الملوكية «نِفِرْ– كِپِّـرو– رَعْ، أُوئِـنَ– رع» : رائعة قوة رع، فريدة رع».

وكان «أخن أتون» يوثر على الخصوص، رفقةَ بناته الستة وزوجه، مما جعل الشعب يرى في الزوجين السعادة البالغة. وهكذا كانت في كثير من البيوت صور للعائلة المالكة والإله الشمس «أتون» يحرسها. وكانت الرابطة المقدسة تعد جزءاً من طقوس الديانة الجديدة. وكانت تزيد من قوة التلاحم بين الشعب والأسرة المالكة، إلى حد أن أظهرت هذه الصور من التعلق، أنموذجاً اجتماعياً انبنى على تقاسم القيم العائلية. ولا يزال هذا الأنموذج ماثلاً للعيان في بنية القرى الحرفية المنبتة في محيط مدينة «أخت أتون». فالدور مبنية على نفس الهندسة، وهو ما يمثل السكن

الاجتماعي حقاً. إذ كانت هذه الدور تتكون من غرفة استقبال، حيث تؤدى الطقوس الخاصة بفرعون، ومن غرف للنوم، وحمامات وبيوت نظافة.

لم يكن يظهر في الأفق ما ينبئ بأنه ستحدث في هذه الحاضرة التي كان الناس يتدبرون فيها الإله صباح مساء، أكبرُ مأساة حدثت في التاريخ المصري، مع ما لهذه المأساة من نتائج فادحة عمت الإنسانية قاطبة خلال ما يفوق ثلاثة آلاف سنة...

مرت سنوات حكم «أخن أتون» هنيةً في عاصمته حتى السنة الثانية عشرة من حكمه، حيث قضى والدُه «أمينوفيس» الثالث. وغير مستبعد أن يكون الابن والأب قد تقاسما الحكم خلال هذه المدة. وفي مثل هذا الاحتمال، وإذا كان أمينوفيس الثالث قد قضى في السنة الثانية عشرة من حكم ابنه، فإن زوجه، الملكة الأم «تيي» لحقت به سريعاً، وعندها حل حزن عظيم بـ«أخن أتون»، خصوصاً وأنه كان قد أصبغ على أمه صفة الألوهية ، فصارت الربة «هاتور» وبنى لها معبداً دعاه «ظِل رَع».

وما أن مرت سنتان أخريتان حتى حل القدر من جديد بأساه في رحاب العائلة المالكة. إذ قضت ابنة الفرعون «مَخِت أتون» فجأة. وكما عاشت أسرة فرعون مسراتها وأفراحها، عاشت أيضاً أحزانها. وتعد المشاهد الباقية المعبرة عن أحاسيس العائلة المالكة في أفراحها وأتراحها، فريدة في التاريخ الفرعوني المصري القديم. إنها أحد الأسباب الحقيقية التي سحرت الكثير من العلماء والمختصين في المصريات وهم منشغلون في موقع العمارنة. وهي أيضاً من الأسباب التي جعلت من «أخن أتون» أكثر ملوك مصر إثارةً.

وإذا كان معظم الفراعنة يَظهرون في مشاهدهم وهم يمثلون قوة البأس والقسوة، فإن «أخن أتون» هو «الفرعون الهادئ». فبالإضافة إلى ما كان يطبع شخصيته من هدوء وطمأنينة، كان محياه يكتسي بمظهر من زهد عميق. يتضح ذلك من مرأى جيده الطويل وعينيه المتأملتين، كما يبرزها التمثال الذي صنعه له النحات «توت موسس». وهذا العمل يمثل نظرة فنية جديدة، ربما كانت من وحي «أخن أتون» نفسه. لقد افتتن كل علماء الآثار الذين اهتموا بمصر، على اختلاف جنسياتهم، بطلاقة التعبيرات التي تميزت بها شخوص «عهد العمارنة» أيما افتتان.

لم يمر طويل وقت على دفن «مخت أتون»، حتى رُزأ الزوج الملكي بموت بنت ثانية لهما. و لم تتحمل الملكة نفرتيتي هذا المصاب الجلل. ففي السنة الخامسة عشرة من حكم «أخن أتون»، ماتت الملكة فجأة، وتركته وحيداً يعمه اليأس. ولهذا اضطر إلى اتخاذ «سمنخاري» «شريكاً في الحكم». وتُكَوِّن هذه الفترة المضطربة التي لا يعرف عنها المؤرخون كثيراً، والمعروفة «بعهد العمارنة»، مرحلة مفصلية عند ظهور ديانة الوحدانية.

هل كان «سمنخاري» و«توت عنخ أمون» ابني أمنوفيس الثالث أم هما ابنا «أخن أتون»؟ لم تتوصل المكتشفات الحفرية إلى اليوم، إلى شيء يؤكد هذه الفرضية أو تلك. و لم يبح مدفن «توت عنخ أمون» بسر الأب الحقيقي للملك الصغير. ومع ذلك، فالجواب يوجد في العهد العتيق...

توفي الفرعون «أخن أتون» عام 17، ودفن في المدفن الملكي في الوادي الواقع على امتداد محور المدفن العظيم لـ «أتون».

ومما لا شك فيه، فإن مدفنه كان أكثر غنى بما تضمن من كنوز مما لم يكن له مثيل في مدفن «توت عنخ أمون». وكان لا بد من أن يحتوي تابوتاً خال من أي علامة للإله «أَنِبوس»، ومذبحاً جنائزياً ومعابد صغيرة بعضها في بعض، و«ألواحاً» باسم أتون مرسومة داخل الإطارين [الإهليلجيين.] ومن الأكيد أنه لم يكن لإله الموت «أُزِريس» ما يمثله، غير أن فرعون غير وضع صورته، فصار «أزِريس» يحمل الصولجان الملوكي، في يده اليمنى والسوط في يده اليسرى. وأصبحت صورة الإلهة هتور [أم أخن أتون] خطوطَ تقاسيم تختفي وراء صورة نفريتيتي.

لم يدم حكم وارثه «سمنخاري» أكثر من سنتين يكتنف تاريخهما غموض كبير، وتوفي وعمره لم يتجاوز خمساً وعشرين سنة. وكان قد تزوج «مري أتون» (محبوبة أتون) وهي أخته من أبيه، إحدى الأميرات التي امتد بها العمر. و لم تُعرف أسباب موته. فهل حاول ترك دين «أتون»؟ أم أنه على العكس من ذلك أراد أن يتابع الفعل الروحي الذي نافح عنه أبوه المحتمل «أخن أتون»؟

لما توفي «سمنخاري» كان أخوه من أبيه «توت عنخ أتون» لم يتعد سن الثامنة. ولما كان قاصراً لا يمكنه الحكم، فإن «الأب الإلهي» أو الكاهن الأعظم «أَيْ» أخذ

دواليب الملك. وكان «يويا» أب «آي» يسمى قبل ابنه «الأب الألوهي» أو «أب الإله». وكان أصله من مدينة هي «أخميم» في مصر الوسطى، حيث كانوا يعبدون أساساً الإله «مين» صورة «أمون» الذي كان يرمز له بـ«ثور قوي». كان «يويا» هو أب الملكة «تيي»، وهو بذلك صهر فرعون أمنوفيس الثالث[28] الذي رفع من شأنه ولقبه الأب الألوهي، إضافة إلى الرتبة التي كانت له، وهي قائد الفرسان، يعني رأس الجيش. وقد نقل «يويا» إلى ابنه «آيُ» بعضاً من مهامه التي تحملها. وفيما بعد، عندما تزوجت «نفرتتي» مِمَّن سَيلقَّبُ فيما بعد «أخن أتون»، أصبح «آيُ» – والدها بالتبني صهرُ الملك الجديد– يلقب هو أيضاً «الأب الألوهي»، فأضفى أهاليُّ «أخت أتون» على «آيَ» مسحةً من القداسة. ذاك ما أظهره نقش يعود إلى تلك الفترة، يظهر فيه وهو واقفاً يرتدي ثياب الكاهن الأعظم، وأمامه الأهالي ساجدين. وقد كان «آي» حتى قبل ذاك قريباً من مرتبة النبوة.

لم يكن «الأب الألوهي» «آي» ذا شهرة عند المختصين في علم المصريات. و لم يذكره إطلاقاً بعض منهم، عندما تحدثوا عن عهد العمارنة، وبعضهم الآخر نسوه عندما سردوا أسماء فراعنة الأسرة الثامنة عشرة... ومنهم من لم يذكره إلا تلميحاً، ومر عليه مر الكرام. لم يحتفظ التاريخ بالكثير عن «آي» خلال العشر سنوات التي أصبح فيها فرعوناً لمصر فيما بعد. و لم يحكم إلا أربع سنوات قبل أن يسلم السلطة للقائد «حورم هب». ومع ذلك فالأب الألوهي شخصية مركزية كان لا بد لها أن تشغل بال المهتمين بعلم المصريات. وكان «آيُ» بسلطانه المطلق، الكاهنَ الأعظم الذي سيتخذ أعظم القرارات حتى قبل أن يكون فرعوناً لمصر... «آي» سيعمل على تغيير مصير دولة، «آي» سيعمل على تغيير مصير الإنسانية. وسيستولي على حكم مصر بعد موت «سمنخاري» لأن وريثه «توت عنخ أتون» («توت عنخ أمون» لم يبلغ بعد سن الرشد. ويشارك في حفل التتويج، ويفكر بدءاً في «نقل» الفرعون الجديد إلى طيبة، على رأي بعض علماء المصريات أو إلى «منفس» على رأي آخرين.

---

(28) عندما تزوج فرعون «تيتي» لقب «يويا» الأب الألوهي (صهر فرعون) و«أنين» أخ «آي» و«تيتي» سمي كاهن أمون الأعظم. وتحمل «آي» المسؤوليات العسكرية بدل أبيه. وربما عين هو وزوجه «تيي» (وهي غير «تيتي» أخت «آي» وزوج أمنوفيس الثالث) ليتبنيا نفرتيتي. وعلى غرار «يويا»، سمحت هذه الوضعية لـ«آي» ليلقب بلقب الأب الألوهي.

توج «توت عنخ أتون»، تحت هيمنة الأب الألوهي «آي»، وسمي «توت عنخ أمون». ويوضح تغيير الاسم هذا خطورة الأمر أجلى توضيح، إنه يعني عودة الدين القديم دين «أمون» بواسطة فرعون لم يبلغ بعد سن الرشد، ولم يفهم ما الذي فرض عليه.

كان «توت عنخ أمون» طفلاً طيعاً بالطبع بين يدي عمه الأكبر المفترض، «آي»، الذَّكَرُ الوحيد الباقي في الأسرة، ممن يتمتع بالحكمة والذكاء والخبرة، لقيادة بلد يعرف حق المعرفة أوضاعه الخارجية والداخلية. لقد ساعده موت «سمنخاري» أخيراً على أن يتحرك ويُخرج إلى حيز الوجود مشروعه الارتدادي «النكوص عن الإصلاح».

لم يكن «آي» يريد أن يقضي على ما حققه «أخن أتون» وحسب، بل أراد أن يمحق ذكراه وأن يزيل من الوجود قوته الروحية. يجب أن تزول من البلاد صورة «الإنسان الإله» المجحف، والذي ترفضه العامة. ويجب أن تخرب المعابد أو تفك حجراً من على حجر، حتى يصيبها رزء أكثر مأساوية مما أصاب معابد أمون على عهد «أخت أتون» الزاهر. وتمحق أسماء الملك و«نفرتيتي» وكذا كل أسماء «أتون» التي نقشت على جدران مصر وإلى الأبد. ويجب أن يختفي اسم الإله «أتون» بسرعة كما ظهر بسرعة، وكأن وجوده لم يكن ألا بارقة من زمان.

وأشد القرارات خطراً، وهو ما سيدق آخر إسفين في ديانة «أتون»، هو ذلك الذي اتخذه الرجلُ الأكثر أهمية في مصر، الكاهنُ الأعظم الوزيرُ الوصي «آيُ». حيث أصدر أوامر بإخلاء مدينة «أخت أتون» عاصمة الدولة. وأعلن أن هذه المدينة «أرض ملعونة» كافرة مدنسة، وأنه يمنع أن يأتيها أحد أبداً، أو أن يسكنها أحد أبداً، وأنه يجب أن تمحى وإلى الأبد من وجدان التاريخ...

يقول Cyril Aldred في شأن موقف الكاهن «آي» : **لما كان «توت عنخ أمون» لم يتعد حدود الطفولةَ عندما صدرت هذه المراسيم، فمن الواضح إن إجراءاتها التفصيلة التي نُقشَت على النُّصُب، كانت في معظمها من تنفيذ مستشاريه، وكان الأكثرُ أهمية في هؤلاء، الوزيرَ والوصي «آي» صهر «أخن أتون» وقائد فرسانه**[29].

(29) Cyril Aldred, *op. cit.*

لم يكن إخلاء مدينة «أخت أتون» من سكانها أمراً طبيعياً وما كان ليحدث بدون عراقيل، كما يعتقد المؤرخون. ويعتبر المختصون في المصريات أمر الخروج من أجمل مدن الدنيا، جنةِ الأرض، إذ ذاك، شيئاً طبيعياً، بعد قرار اتفق عليه الجميع. وهكذا يعتقد Pierre Grandet أن الأهالي تركوا المدينة والدِّين معاً بمجرد اتفاق اتفقوه، يقول : **لا يمكن أن ترجع السرعة الخارقة التي بها نُسي دين «أتون» وخربت معالم آثاره، إلى الإرادة السياسية للملوك الذين جاءوا بعد «أخن أتون»، ولكن يمكن أن تُرجع إلى التوافق الكامل لشعب كامل، فمن هذا والنخبة، لم يرتفع أي صوت للدفاع عن الأعمال التي أقامها الملك السابق**[30].

إذا صدق رأي Pierre Grandet فيما يتعلق ببقية أهل مصر الذين استجابوا لرغبة حكام البلاد الجدد. فهو غير صادق بالنسبة لأهل «جنة الأرض»، «أخت أتون». فأكيد أن هؤلاء أرغموا على مغادرة المدينة.

لقد لاحظ Cyri Aldred عن حق، أن بعض الدُّور التي غادرها أصحابها كانت مغلقة الأبواب بالحجر، وأن سكانها حملوا معهم كل ما كانوا في حاجة إليه، يقول : ... **وهكذا لاحظ Petri قبل جيل من الآن، أن الأهالي كانوا قد أفرغوا دورهم قبل مغادرتها على نسق واحد، ولم يترك هؤلاء وراءهم إلا قليلا من أدوات دورهم مما هو من عادي المستعملات اليومية، على غرار ما كان يحدث في مواقع أخرى من أرض مصر التي هجرها أهلها**[31] ...

ويظهر، تبعاً لما يعتقده Aldred وPetri، أولُ عالم مصريات بحث في موقع العمارنة في بداية القرن [السابق]، أن الأهالي حملوا حقاً جماع ما كانوا يملكون. وأن المدينة لم تقع في يد غاز ولا خربت، وإنما أخلاها سكانها وهجروها استجابة لأوامر رجل مصر الجديد القوي الأب الألوهي «آي».

ولعله من المحتمل أن يتجه بعض سكان المدينة إلى «طيبة» وبعضهم إلى «ممفيس» أو نحو جنوب مصر. وأصبحت مدينة «أخت أتون» على حين غرة مدينة أشباح. وظلت قائمة البنيان خلال عهود حكم «حورمهب» و«رمسيس» الأول و«سيتي»

---

(30) Pierre Grandet, *op. cit.*, p.68:

(31) Aldred Cyri, op. cit., p. 73.

الأول و«رمسيس» الثاني، ثم فكت أحجار معابدها بدءاً قبل أن يعبث بها عامل الهدم لتصبح المدينة في نهاية المطاف خواء ممتداً متراكم الخراب.

وتطاولت الرمال لتكمل ما بدأه الخراب، فحجبت كامل ما يعرف بالسهل الرملي للعمارنة. بعد ثلاثة آلاف سنة، في شهر نونبر من سنة 1714، جذب انتباهَ راهب من الجزويت، هو Claude Sicard، في هذه المنطقة المتصحرة، مرأى شكل غريب غير مألوف. ولما اقترب منه تبين له أنه يشبه نصباً حدودياً للمدينة القديمة المهجورة، عليه رسوم لملك وملكة وأميرة. إنه نصب من «أخت أتون» هذه المدينة التي أقيمت لتبقى خالدة».

انتهى نص الترجمة.

**ضعف نظرية الأصول المصرية للعبريين :**

هكذا تخيل Messod وRoger Sabbah في كتابهما أسرار الخروج، علاقةَ الموروث العبري بالحضارة المصرية، وهكذا ربطا بين الحرف العبري والرمز الهيروغليفي. وكل فصول الكتاب مبنية على هذه العلاقة، وبالأخص على فرضية علاقة الحرف العبري بالرمز الهيروغليفي. شيء مهم لم يقف عنده، المؤلفان، إنهما لم يتحدثا مطلقاً عن اللغة العبرية التي ربطا بها الحرف ومتى ظهرت ؟ وهل هي اللغة التي تحدث بها سكان مصر وعاصمة مصر الملعونة ؟ أو ما علاقة لغتهم التي تحدثوا بها باللغة العبرية التي ورد بها نص التوراة ؟

الواقع أن اللغة العبرية لم يكن لها وجود على الإطلاق في الفترة التي تحدث عنها المؤلفان. فهذه اللغة هي كنعانية[32]، أي منبتها هو المنطقة التي كانت تضم أراضي سوريا وفلسطين وفينيقيا، فهذه هي بلاد كنعان التاريخية، وهي البلاد التي نزل إليها بنو إسرائيل بعد خروجهم من مصر. وبعبارة، فقد خرجوا بلغة لا يمكن أن تكون عبرية، وهي اللغة التي كان يفهما فرعون الذي توجه إليه موسى المولود في مصر– والذي تربى في قصر فرعون، والذي لم يتكلم إلا لغة المصريين– مخاطباً، عدة مرات بدون مترجم، كما يفهم من سياق القصة الكاملة في التوراة الحالية. ولما

(32) P. Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut biblique pontifical, Rome, 1924, pp.2-3.

حل بنو إسرائيل بأرض كنعان، فقد حلوا بها ولهم لغة يتحدثون بها هي امتداد للغتهم السابقة التي استعملوها في مصر. وحتى في حالة من يرجع أصولهم إلى كنعان قبل رحلة أجدادهم إلى مصر إذا حدث، فإنه لا يمكن أن يكون لهم مخزون من أصول لغة كنعان، ما دام لم يرد في التاريخ وفي قصة التوراة ما يدل على استعمالهم في مصر للغة لم يكن يعرفها المصريون الأقحاح : العبرية. وهي على كل حال لم توجد بعد في استعمال الناس. فهم إذاً أجانب عن اللغة الكنعانية التي ستصبح العبرية لهجة من لهجاتها في عهد متأخر عن الفترة التي جرت فيها أحداث فرضية المؤلفين. قضية أساسية في تاريخ بني إسرائيل في مصر وبعد مصر، كانت إضماراً في الكتاب الفرضية، و لم يُشر إليها مطلقاً باعتبارها مشكلا تاريخياً عويصاً.

و لم يتحدث المؤلفان أيضاً عن علاقة الحرف الأول (العبري الحقيقي) الذي كان من المفروض أن تحرر به التوراة أي الأخماس[33]، وهي التي يعود بعض من نصوصها إلى موسى. وهو حرف لم يصلنا منه إلا نقوش قليلة، منها نقش ميشع ملك مؤاب (حوالي 850 ق.م) ونقش سلوان (حوالي 700 ق.م)، وكتابتهما تختلف كل الاختلاف عن الكتابة التي استعملها بنو إسرائيل في فترة متأخرة تاريخاً. فالخط الذي اعتبره Messod و Roger Sabbah خطاً عبرياً وبنيا عليه كل النظرية، ليس خطاً عبرياً، إنه الخط المربع أو الآشوري، كما يسميه اليهود أنفسهم، و لم يتبنه هؤلاء إلا بعد النفي البابلي الذي حدث سنة 586 ق.م. وبعد أن سمح لهم قورش الفارسي بالعودة إلى فلسطين، أصبحت لهم اللغة الآرامية لغة استعمال في كل شيء، وصار خطها هذا الذي عده المؤلفان «عبريا»، هو الحرف الرسمي لكتابة التوراة[34].

إذاً الحرف الآرامي الذي عده المؤلفان عبرياً لا علاقة له بالعبرية، واستعمالهم له متأخر زماناً بكثير عن الفترة التي تصور فيها مؤلفا الكتاب أحداث مصر و«أخن أتون». وعليه إذا كان ولا بد أن يربط هذا الحرف بالكتابة الهيروغليفية وأحداث مصر، فيجب تغيير عنوان الكتاب من أساسه، وتغيير النظرية من أساسها، وهكذا

(33) التوراة، أي القسم الأول من العهد العتيق، هي التي يمكن أن تكون موضوع النقاش، أي هي التي يمكن أن يتحدث فيها عن الكتابة الأصل، أما القسمان الأخيران، أي الأنبياء والمكتوبات فهي متأخرة في مضمونها ومادتها، ولا يعنينا الحرف الذي كتبت به في شيء.

(34) Mireille Hadas-Lebel, *Histoire de la langue hébraïque*, Publications Orientalistes de France, 1977, pp. 36-37.

يجب أن يصبح عنوان كتاب Messod و Roger Sabbah هو **«خفايا الخروج : أصول الآراميين المصرية»**. **ويصبح الآراميون هم نقلة أسس التوحيد المصري كما تصورها المؤلفان إلى بقية البشرية**. ذلك أن الأقرب إلى وقائع التاريخ هو علاقة اللغة الآرامية باللغة المصرية، فهذه تقترب من تلك وترتبان معاً في حيز واحد من أحياز اللغات الحامية–السامية، كما أن التواصل اللغوي بين الآراميين والمصريين كان أمراً شائعاً وعادياً، فقد كانت هناك كتابات متبادلة بين ملوك مصر وملوك آرام[35]، وبالضبط في تل العمارنة الذي كان مربض مدينة أخن أتون المهجورة، مما يدل على التآلف بين اللغتين والكتابتين. فإذا كانت هذه الوقائع والمجريات هي الأقرب إلى المنطق، فإن الأمر يدعو إلى إعادة التفكير في كل آراء الكتاب، وهذا ما دعانا إلى ترجمة هذا الجزء منه، لأنه مرتكز النظرية التي تبناها المؤلفان، ولأنه نقطة الضعف الكبرى في بنائهما وتصورهما. وللحديث في الكتاب بقية.

---

(35) - Marcel Cohen, *L'écriture*, éditions sociales, Paris, pp. 70-72.

[35] ג, ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית הוספות מ. לידזברסקי, תרגום מגרמניח מרדכי בן-אשר,

ירושלים, תשל"ב, הוצאת ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ע 6. (ج. برگشطراسر، **نحو اللغة العبرية**، مراجعة وإضافات م. ليدزيبرسكي، ترجمه عن الألمانية مردخاي بن أشر، القدس... الجامعة العبرية، 1972 ، ص ص. 6، 12).

# التوراة واللغة العبرية
# بين التغريب والتعريب

**عبد الكريم بوفرة**

كلية الآداب - وجدة

تثير التوراة ولغة التوراة أسئلة كثيرة، وقضايا متشعبة، وأفكارا عويصة من الناحية المنهجية. هذا الإشكال لا يعود بالضرورة إلى طبيعة الكتاب واللغة في التصور اليهودي، ولا إلى ذلك «التراكم» المعرفي الذي يضعنا أمام شعب يحاكم الشعوب الأخرى محاكمة غيبية (**נעשה ונשמע**)، لأنه الشعب الذي وقع عليه الاختيار في يوم ما، في زمن ما، وبحضور شهود لن نعرف بطاقات هوياتهم. ويعود ذلك الإشكال في جزء أساسي منه – علاوة على هذا كله وغيره كثير – إلى نوع من الشرعية التاريخية والدينية والمعرفية، جعلت للديانة اليهودية مجموعة من الروافد من الديانات السماوية (المسيحية والإسلام)، والمذاهب والمعتقدات القبلية والفلسفية والوجودية والمادية والروحية...

وعلى هذا الأساس يتم تجاوز فقه الأديان واللغات المقارن، ويتم التعالي على مسألة التحريف، ويتم التغاضي عمدا عن قضية «التناقض والغموض»، وذلك من أجل «البحث» عن «وطن» للتوراة والمجموعة العبرية معا. وإذا كانت المسيحية وليدة بيئة مشرقية قد أوجدت لها موطئ قدم في الغرب أساسا، فإن الإسلام انطلق من الجزيرة العربية، وانتقل إلى أصقاع مختلفة في هذا الكون لأنه دين الناس كافة. ومن هنا كان الشرق والغرب بصفتهما يدلان على منظومتين فكريتين وثقافتين ومعرفيتين، ليستا بالضرورة منفصلتين أو متصارعتين.

**1-** فالحديث عن التوراة واللغة العبرية داخل منظومتين فكرتين وثقافيتين هو إرجاع لهما إلى نزعتي **التعريب** من جهة، **والتغريب** من جهة أخرى.

ونقصد بهما ذلك المنهج المتكامل القائم على محاولة فهم التوراة، وذلك بربطها إما ببيئة شبه الجزيرة العربية والشرق القديم عموما، أو البيئة اليونانية والرومانية، الرافد الأساسي للثقافة الأوروبية الغربية إجمالا.

فالتعريب يسعى لفهم ضمن حضارات الشرق القديم، أما التغريب – وإن كان لا ينكر هذا الأصل – إلا أنه ينطلق من منطلق غربي في تعامله مع كل ما له صلة بالشرق عموما. ويمثل الاستشراق القديم والحديث، والاستغراب الجديد، والتخصصات الفكرية والاستراتيجية المختلفة... وجها آخر لعلاقة الشرق بالغرب، والغرب بالشرق. وينبغي الإشارة إلى أن هذا التصور القائم على شكل من القطيعة المعرفية (الإبستيمولوجية) ما هو إلا إجراء منهجي، لا يعبر بالضرورة عن حقيقة علاقة الإسلام بالمسيحية، وهما معا بالديانة اليهودية، وما يجمع بينها من أفكار وثقافات وفلسفات ونزاعات واتجاهات وتيارات[1].

**1.1.** هذا التنوع (والاختلاف والتناقض) في النظر إلى التوراة واللغة العبرية يكشف عن طبيعة الكتاب واللغة من جهة، وعن مدى حيوية القضايا التي يثيرانها من جهة أخرى.

وقد كان للامتداد التاريخي للتوراة والعبرية معا دور في إثارة مزيد من الفضول والاهتمام. وما كرس تلك العناية طموح التوراة لكي تكون «تاريخا» للبشرية، و«أصلا» لتفسيرات كونية كبرى. غير أن ذلك التاريخ البشري لم تتم «كتابته» و«تدوينه» إلا في فترة متأخرة جدا جدا عن الأحداث التي ترويها التوراة. وقد كان للطائفة المسوريتية دور خطير في تحوير وتحريف وتزوير كثير من الحقائق، مما جعلنا أمام ركام معرفي تمثله التوراة اليوم. هذا الركام هو عبارة عن طبقات، وتحتاج من الباحث إلى أن يعيد تصنيفها وترتيبها وقراءتها على ضوء كثير من التصورات والمفاهيم المعقدة والمتشابكة.

---

(1) عبد الكريم بوفرة : 2003. **حرب القيم. قراءة في الخطاب الإعلامي الغربي بعد أحداث 11 شتنبر 2001.** منشورات المجلس العلمي. وجدة. 224 صفحة.

كما لعبت الترجمة باعتبارها «إعادة كتابة» دورا حاسما في إضافة مزيد من الغموض والخلط والتشويه. والترجمة ليست مجرد نقل لنص من لغة إلى أخرى، وإنما هي تدخل واع ومقصود من طرف الواسطة (الناقل / الناسخ) في عملية النقل تلك.

هذا كله وغيره كثير يضعنا أمام نص توراتي يمتزج فيه ذكر الله بإلوهيم، والرب مع יהוה، ويتعالى فيه الخالق بالقدر الذي يتهاوى به ليتنسم الروائح والبخور، ويظهر فيه خالقا يتصرف مثله مثل أي مخلوق ! كما نجد في ذلك النص تصنيفا غريبا للأقوام والشعوب ينبني على علاقات الود أو القطيعة بين المجموعة العبرية وبين تلك الشعوب.

ونجد في لغة ذلك النص «خلطا» مقصودا بين العبرية والآرامية، وغيرها من اللغات لدرجة يصبح السؤال عن طبيعة اللغة اليهودية مشروعا خصوصا على ضوء تحاليل اللسانيات الحديثة، وتضافر مجموعة من العلوم خاصة La Nouvelle Synthèse[2].

فالتوراة تسعى لأن تكون كتاب بدايات، والعبرية تطمح لتعبر عن تلك البدايات، مما يضعنا أمام سياق تاريخي يتعالى على التاريخ البشري والطبيعي بالشكل المتعارف عليه، ويضعنا بالقدر نفسه أمام معضلة منهجية ومعرفية كبرى، ونقصد بها مدى مصداقية هذا الزعم أو ذاك، ومدى إمكانية إعادة النظر في ذلك النص وفي تلك اللغة بعيدا عن خلفيات فكرية أو إيديولوجية.

**2.1.** إن تنازع التوراة والعبرية بين مسعى التعريب و/أو التغريب هو أحد أشكال هذا التناقض العجيب في فهم كثير من التصورات اليهودية المرتبطة بالكون والخلق والطبيعة والثقافة والدين والبشر...

---

(2) سبق لنا أن عالجنا هذه القضية في مناسبة سابقة.
أنظر : عبد الكريم بوفرة : (2000)(4). من الفيلولوجيا إلى اللسانيات : إعادة ترجمة التوراة. سفر التكوين نموذجا. الجمعية المغربية للدراسات الشرقية. المائدة المستديرة حول : **الترجمة والتراث القديم، الفعل العلمي والقضايا المنهجية**. مراكش من 23 إلى 26 ماي 2002.

إن مهد الديانة اليهودية المشرقي قاد كثيرا من الباحثين إلى محاولة فهم التوراة على ضوء تلك الحقيقة التاريخية والجغرافية والثقافية... كما أن تأثير الديانة اليهودية في المجتمعات الأوروبية الغربية ساهم في محاولة فهم التوراة بالنظر إلى طبيعة تلك البيئة التاريخية والجغرافية والثقافية.

فالتعريب هو محاولة لفهم التوراة بالنظر إلى المشرق عموما، وهي ليست محاولة مشرقية بالضرورة كما سنرى لاحقا. أما التغريب فهو سعي لربط قضايا التوراة بما هو سائد في المجتمعات الغربية قديما وحديثا. ويفيدنا كثيرا أن نستوعب هذه النظرة أو تلك، دون أن نكون بالضرورة مطالبين في الحسم في الاختيار بينهما أو تفضيل إحداهما على الأخرى، ذلك أن ثنائية التفكير والإجراء هي شكل جديد من أشكال (المانوية) التي ينبغي أن نعيد فيها النظر من الناحية المنهجية[3].

**3.1.** تمثل المرجعية التوراتية التاريخية والدينية والثقافية والرمزية خلفية أساسية لكثير من التصورات والمذاهب والفلسفات الإنسانية الحديثة والمعاصرة. ونظرا لطبيعة الامتداد الزماني والمكاني الذي تحتله لغة التوراة وكذا التوراة في هذا السياق الفكري العام فإن «محاولة» نقل فضاء التوراة من بيئتها الأصلية، وكذا محاولة إعادة غرسها في بيئات بعيدة وغريبة عنها نتج عنه «خلط» و«تشويه» و«غموض» في فهم مضامين الفكر اليهودي. ونضيف إلى هذا كله المساحة الزمنية الممتدة التي تفصل التوراة عن مرحلة تدوينها. مما نتج عنه فراغ معرفي لم تسده إلا التخمينات والفرضيات والتأويلات.

وبما أن التوراة الشفوية لم تقرن بفعل الكتابة والتدوين في الفترة التي تلقى فيها موسى عليه السلام الألواح، فإن الذاكرة الفردية والجماعية لم تعمل على ترسيخ

---

(3) شرحت هذه الفكرة في مناسبات سابقة :

عبد الكريم بوفرة (2004)(4) : **المانوية والتشظي عند إدوارد سعيد**. يوم دراسي بتاريخ 2004/03/18. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الأول. وجدة. (22 صفحة).

د. عبد الكريم بوفرة : (2004)(1). **التفكيك والاختزال. ملاحظات حول المشروع الفكري للباحث عبد الوهاب المسيري**. (في الطريق إلى النشر) (72 صفحة).

وأنظر أيضا :

- Abdelkrim Boufarra : (2004)(1). *Les nouveaux défis du Maroc.* A paraître dans le Journal Hebdomadaire. (06 pages).

مبادئ الدين الإبراهيمي الحنيف، حفاظا على روحه ومبادئه، وإنما اختلطت الأصول بالفروع، والتوحيد بالتعدد، والإفراد بالشرك، والأنبياء بالملوك، والحكماء بالمتنبين، والملائكة بالشياطين، والعقلاء بالمجانين، والطهارة بالنجس، والمقدس بالمدنس، والصافي بالشائب، والنقي بالوسخ.

وعلى ضوء هذه الخلفية المتشعبة المسالك والدروب كانت الترجمة عملا ساهم – في كثير من الأحيان – في تشويه الصورة المشوهة كما جاءت في أدبيات بني إسرائيل وكتاباتهم. والترجمة لا تعني إطلاقا نقل نص من لغة إلى أخرى، كما سبقت الإشارة إلى ذلك سلفا، وإنما هي إعادة كتابة لنص من لغة إلى أخرى، وبالتالي هي إخراج للنص من سياقه العام إلى سياق جديد. ومن شأن تصرف من هذا القبيل أن يساهم في مزيد من الغموض، ذلك أن نقل النص من بيئته الأصلية إلى أخرى لا يعني بالضرورة نجاح التجربة (كما لا يعني أيضا فشلها)، ولكنه يستدعي توفير شروط «تضمن» احتمال نجاح التجربة (كي لا تفشل طبعا).

وسوف نحاول فهم هذه العملية على ضوء تلك المعالجة التي تسعى إلى فهم بعض نصوص التوراة ومضامينها ولغتها انطلاقا مما طرحه كثير من المفكرين الغربيين والعرب، وهم يحاولون فهم النص التوراتي في إطار سياقه التاريخي العام. وينبغي الإشارة إلى أن المثقف الغربي لا يرتبط بالضرورة ببيئة غربية كي يفهم النص التوارتي فهما يعتقده صحيحا. كما لا يعني ذلك حتما ربط المثقف العربي بمجال ثقافي عربي محض كي يتم استيعاب تلك المضامين. فنحن نقوم بإجراء منهجي نسعى من خلاله إلى توضيح بعض هذه القضايا، دون أن يعني ذلك أن القطيعة هي سمة إجراء من هذا النوع.

### 2. الرؤية الغربية :

اهتم الغرب كثيرا بالتوراة لارتباطها الوثيق بالأناجيل، ومن ثم الكتاب المقدس كما يعتقد المسيحيون. ففهم تعاليم المسيح باعتبارها تمثل عهدا جديدا لا تتم إلا عبر الرجوع إلى العهد القديم الذي نسخ المسيح قسما كبيرا منه.

فالاهتمام بالتوراة هو جزء من العناية بالأناجيل عامة. واليهود باعتبارهم شعبا شاهدا Un peuple témoin على انتقال الميثاق ومسؤولية المسؤولية من المجموعة العبرية إلى المجموعة المسيحية، أي من إسرائيل إلى إسرائيل–الجديدة، هؤلاء اليهود إذن لهم حضورهم الوجودي الأساسي، هم الدليل المادي على فكرة الانتقال من عهد إلى آخر، ومن ميثاق قديم إلى ميثاق جديد. فالمسيحي يرهن وجوده بوجود اليهود كي يتجاوزه ويتفوق عليه.

وإذا كان التصور المسيحي يرتبط بحضور اليهود على هذا المستوى الوجودي المصيري الهام فإننا ننتظر اهتماما مسيحيا خاصا بكل ما له صلة بالتوراة واللغة العبرية. وهذا ما حل فعلا. ونمثل لذلك ببعض النماذج المتفرقة.

**1.2. مفهوم «اللغات السامية» :**

شاع مصطلح «اللغات السامية» نسبة إلى سام بن نوح للدلالة على مجموعة من اللغات التي تشترك فيما بينها بمجموعة من الخصائص الصوتية والصرفية والدلالية والمعجمية والتركيبية والإملائية... وأصبحت «السامية» صفة ملازمة لمجموعة من اللغات والشعوب تمييزا لها عن أقوام حامية أو طورانية أو هندو–أوروبية أو جرمانية...

وقد انطلق المستشرق الألماني Auguste Ludwig Schõzer (1735-1809) في تقسيمه للأمم والشعوب انطلاقا مما هو مكتوب في سفر التكوين (10/21-31).

ويثير التقسيم سؤالا جوهريا حول مدى تاريخية النص التوراتي، وهو يصنف الأمم والأقوام والشعوب من جهة، وحول إمكانية اعتبار ذلك التقسيم معيارا نقحم من خلاله من نريد، ونقصي من لا نرغب فيه من جهة أخرى.

فهل التوراة الحالية صالحة لتكون مصدرا من المصادر التاريخية ليس فقط في تقسيمها للشعوب، وإنما في حديثها عن فكرة الخلق، وعن الأحداث التي نقلتها منذ البدايات وصولا إلى فكرة الشتات، وما تلاها من محاولة إعادة بناء وعودة إلى مراكز الحلم والحكم والاستقرار.

فالحديث عن السامية لا يعني إطلاق صفة أو نعت على لغة أو شعب بقدر ما يعني تبني ترتيب توراتي، تحكمه علاقات إسرائيل القديمة الحميمة أو المتوترة مع شعوب الشرق القديم. وإطلاق صفة السامية معناه الاعتقاد الراسخ بصحة ذلك التقسيم من الناحيتين التاريخية والعرقية. وغير خاف مدى خطورة الانزلاق العنصري في مثل هذه المواقف الفكرية والثقافية.

وغير خاف أيضا مدى استفادة كثير من التيارات السياسية والإيديولوجية من هذا التقسيم، وهي تتحدث بإسهاب عن أفضلية الشعوب الآرية الجرمانية مثلا عن بقية الشعوب الأوروبية الأخرى كما طرحت ذلك الحركة النازية على يد أدولف هتلر (1889-1945).

وبما أن مصطلح «اللغات السامية» يثير مثل هذه الملاحظات والتحفظات يجدر بنا أن نعيد النظر فيه وفي مضامينه، وذلك حتى نتمكن من دراسة مجموعة من اللغات الشرقية القديمة (ومنها العبرية والآرامية) دراسة مقارنة جديدة، بعيدة عن التعصب للتوراة (أو ضد التوراة) وكل ما حملته التوراة.

### 2.2. ברא / ברה.

إن تقسيم الشعوب إلى ما هو سامي وما هو غير سامي جعل كثيرا من الأحبار والحاخامات والمفكرين والمثقفين والفلاسفة اليهود خصوصا يكرسون فكرة تفوق العنصر السامي على غيره من الأمم والأقوام والشعوب.

وتنبع فكرة التفوق من علاقة خاصة تربط الإله التوراتي بالمجموعة العبرية تحديدا، وهذا يعني أن السامية تقف تدريجيا عند بني إسرائيل فقط، دون غيرهم من الشعوب الأخرى التي كانت تعتقد نفسها سامية في البداية.

فمن الطبيعي أن ينتج عن السامية إقصاء وإلغاء لما هو غير سامي، وطبيعي أيضا أن تختص المجموعة العبرية بصفة السامية عما عداها ذلك التقسيم، نظرا لاعتقاد تلك المجموعة بتدخل الإله التوراتي لصالحها على مستوى التاريخ والطبيعة والثقافة والدين.

وقد نتج عن التركيز على صفة السامية تأكيد على الطبيعة الخاصة للمجموعة العبرية المنبعثة من فكرة اصطفاء الإله التوراتي للمجموعة العبرية واختيارها له كي تتحمل المسؤولية بمعناها البسيط، وكذلك المسؤولية بمعناها المركب.

ونقصد بالنوع الأول ما هو معروف بتعاليم نوح السبعة، وهي تلك التي تضمن للإنسان غير اليهودي الحياة المطمئنة الهادئة، ذلك أنها تقوم على الإيمان بالله خالقا وعلى الصدق والأمانة والبر بالوالدين...

أما النوع الثاني فيخص المجموعة العبرية وحدها التي فرض عليها الإله التوراتي ما لا يقل عن 613 أمرا (إيجابا أو سلبا).

وبذلك يصبح الإنسان اليهودي مكلفا بهذا العدد الهائل من الأوامر والنواهي أمام الإله التوراتي، بينما الإنسان غير اليهودي فيكفيه الالتزام بسبعة أوامر فقط كي ينال رضا خالقه ولكي يحي حياة سعيدة.

فمسؤولية المسؤولية في التصور اليهودي تنطلق من «استعداد مسبق» لدى المجموعة العبرية لتحمل ذلك الكم الهائل من الواجبات انطلاقا من اعتقاد فطري بإمكانية القيام بذلك، بل بضرورة القيام بذلك مادامت القدرة متوفرة لهذا الغرض.

وتحيلنا هذه الفكرة على مسألة الاختيار. ومما يثير الانتباه أن جذر الكلمة في اللغة العبرية أي اختار يعطينا **ברה**. وليس من قبيل الصدفة أن يشبه هذا الجذر كثيرا المادة المكونة لفكرة الخلق، أي **ברא** بمعنى خَلَقَ.

فما معنى أن يتلازم مضمون الاختيار مع مضمون الخلق في التصور اليهودي ؟

لا شك أن الجمع بين **ברה** و **ברא** تعني أن الإله التوراتي اختص المجموعة العبرية بالاختيار منذ بداية الخليقة.

فمنذ أن خلق الخالق الإنسان اختار الفرد اليهودي لتحمل المسؤولية المركبة. فالاختيار حصل مع بداية خلق الكون. ويضعنا هذا التصور أمام حالة فريدة من نوعها، وهي تلك المحاكمة الغيبية التي أوقعتنا فيها المجموعة العبرية دون أن تستشيرنا، بل قبل أن تستأذننا في قبول نقاش ميتافيزيقي، سبّب أزمة وجودية عويصة عند معتنقي الديانات السماوية الكتابية.

### 3.2. حدث «البلبلة»[4] :

يعتبر بناء برج بابل حسب الرواية التوراتية (سفر التكوين : 11/6-9) شكلا من أشكال تحدي الإنسان لمعرفة ما وراء السماء من ألغاز وأسرار إلهية.

وقد سعى الإنسان منذ تلك اللحظة إلى التعالي والتسامي معتبرا نفسه ندا للإله الخالق. ويكشف هذا التصور مدى سطوة ذلك الإنسان وجبروته وطغياته وظلمه لنفسه.

ولعل تلك القصة تمثل نواة فكرية فلسفية محورها الصراع بين المخلوق والخالق كما هي متداولة كثيرا في الثقافات اليهودية–المسيحية. ولعلها أيضا ترمز لنشوء النظرية اللسانية الغربية[5].

إن البرج عبارة عن بنيان شامخ. وهو صرح بناه الإنسان بكثير من الهمة والنشاط، ولكن أيضا بكثير من الغرور والكبرياء.

وليس غريبا أن يسمى برج بابل في بعض الكتابات الغربية خصوصا[6] برج النمرود La Tour de Nimrod.

---

(4) عبد الكريم بوفرة : 2003. ص. 152-162. وأنظر أيضا : عبد الكريم بوفرة (2002) (6). **النظرية اللغوية. من الأسطورة إلى الثقافة.** (في الطريق إلى النشر) (25 صفحة).

(5) سبق لنا أن ناقشنا هذه الفكرة فيما قبل. أنظر : عبد الكريم بوفرة. 2003. د. عبد الكريم بوفرة (2002)(6). د. عبد الكريم بوفرة (2002)(7). **الخطاب الإعلامي الغربي بعد أحداث 11 شتنبر 2001.** ص.11-24. منشورا كلية الآداب والعلوم والإنسانية. رقم 76. الخطاب الإشتشراقي في أفق العولمة. د. عبد الكريم بوفرة (2003)(4).
ما بعد الكارثة : من التنميط إلى التحنيط. (30 صفحة). **ندوة الكراسي العلمية.** وجدة في 2003/05/03. د. عبد الكريم بوفرة (2003)(6). الخطاب الإعلامي الغربي... ص. 96-101. **مجلة رؤى** (باريس). النسة 4 العدد 18/19. مركز الدراسات الحضارية. باريس.

(6) Jacques Vicari : 2002. *La Tour de Babel*. P.U.F 127 pages. Paris.
- Georges Steiner : 1998. *Après Babel*. Paris.
- Michel Pierssens : 1976. *La Tour de Babil. La fonction du signe*. Les Editions de Minuit. Paris. 161. pages.

فاسم النمرود يحمل في ذاته كل معاني العصيان والتمرد على الخالق وعلى الرسالة الإلهية[7].

وحين يرتبط البرج بحدث البلبلة، أي اختلاط الألسن واختلافها، فلا عجب أن يكون برج النمرود (بابل) عبارة عن كلمات. فكما يقول Georges Steiner :

*«La Tour de Nimrod était fait de mots»*

ويذكرنا البرج باعتباره ذلك البناء الشاهق بالصرح الذي سعى هامان لبنائه بأمر من فرعون مصر، وذلك حتى يطلع إلى إله موسى.

ويقدم الروائي السوفياتي Fiodor Mikhaïlovich Dostoïevski (1821-1881) في روايته الشهيرة «الإخوة كار امازوف» قراءة ذكية لحدث برج بابل[8]، صفى من خلالها حسابه مع الشيوعية التي كان يمقتها كثيرا، كما دافع عن المسيحية (والمعتقدات الدينية الأخرى، ومنها الإسلام) التي كانت تحاربها الشيوعية.

فهو يعتبر الاشتراكية مرتبطة ليس فقط بالمسألة العمالية، وإنما أيضا بقضية الإلحاد، كما يظهر ذلك اليوم. وهنا يشير إلى برج بابل الذي رغب الإنسان في بنائه دون الإله. ولم يكن الهدف الوصول إلى السماوات، وإنما إنزال السماوات إلى الأرض. وهكذا أصبح مشروع حفدة نوح ليس فقط تحديا للسماء، وإنما يكمن التحدي في بناء بابل بدون السماء.

*«Car le socialisme, ce n'est pas seulement la question ouvrière... mais c'est surtout la question de l'athéisme, de son incarnation contemporaine, la question de la Tour de Babel qui se construit sans Dieu, non pour atteindre les cieux de la Terre, mais pour abaisser les cieux jusqu'à la Terre. Le projet des descendants de Noé n'est plus un défi au ciel, c'est le défi de construire Babel sans le Ciel».*



---

(7) في اللغة العبرية يحمل الجذر **מרד** معنى التمرد والعصيان والانقلاب وشق عصا الطاعة.

**דוד שגיב** : 1990.
מילון עברי – ערבי לשפה העברית בת זמננו.
**1060 /1** 2 כרכים.
שוקן. ירושלים ותל אביב.

(8) Jacques Vicari 2002 : p.90.

وما يثير الانتباه هنا انتقال معنى البلبة انطلاقا من قصة بناء البرج إلى كثير من الديانات والثقافات، ومنها الثقافة العربية–الإسلامية.

ونستغرب كثيرا ما ذكره Jacques Vicari (2002)[9] حول تاريخ ظهور فعل «بلبل» بالمعنى الصرفي للكلمة في بدايات الستينات من القرن العشرين (1960-1962)، وذلك حين يتحدث René Etiemble (1909-        ) عز الغزو الثقافي الأنجلو–سكسوني للثقافة الفرنسية. ففي هذه الفترة بالذات ظهرت – حسب اعتقاد الباحث – مجموعة من الأفعال، مثل : Babéliser, débabéliser، والنعوت مثل Babélien, babélique...، والمصادر مثل Babélisation.

وإذا رجعنا إلى المعاجم العربية نجدها تورد فعل «بلبل» بمعنى الخلط، أي بالصيغة نفسها التي يذكرها النص التوراتي. مما يجعلنا أمام كثير من الأسئلة حول ما يسمى «تغلغل» «الإسرائيليات» في الثقافة العربية الإسلامية.

ويذكر الصاحب إسماعيل بن عباد المتوفى سنة 385 هجرية «البلبلة»[10]، ويعرفها كما يلي :

«وسواس الهموم في الصدر، وهو البلبال والبلابل. وبلبلة الألسن : المختلطة...

والبلبال : الحركة والضجة.

ويقال للذئب : البلبال، لأنه يلبل الغنم ويفرقها، وجمعه بلابل».

ويورد ابن فارس[11] في هذا الشأن :

«وبلبلة الألسن اختلاطها في الكلام.

ويقال بلبل القومُ، وتلك ضجتهم...»

---

(9) *Ibid*. p. 91.

(10) كافي الكفاة الصاحب إسماعيل بن عباد. **المحيط في اللغة**. 314/10. 11 جزء. تحقيق : الشيخ محمد حسن آل ياسين. الطبعة الأولى. 1994. عالم الكتب. بيروت.

(11) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**. 190/1. (6 أجزاء). تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. الطبعة الأولى. 1991. دار الجليل. بيروت.

يبدو أن اللغة العربية ربطت الجذر «بلبل» باختلاط الأصوات واللغات والألسن. ونجد في بعض المصادر العربية القديمة إشارات إلى حدث البلبلة كما أوردته التوراة.

فهذا الإمام القاضي أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفري الهاشمي (توفي سنة 668 هجرية، ولا صلة له بالمذهب الشيعي الجعفري) يقول[12] :

«زعم اليهود أن نمرود لما بنى الصرح وشيده نزل الباري إلى الأرض حتى هدمه وحال بينه وبين نمرود وبين ما أراد من ذلك، واليهود كثيرا ما يطلقون في توراتهم نزول البارئ، فكأنما يعجزون الله تعالى عن القدرة على ما أراد حتى يصفونه بالحركة والانتقال والتفريغ والاشتغال، وذلك كله من صفات المحدثين ويتعالى عن ذلك رب العالمين».

وهذا الرأي لا يناقش التصور اليهودي وهو يتحدث عن قصة برج بابل، وإنما الصيغة التي تم بها الحديث عن العقاب الإلهي بعد بناء البرج. فالأمر يتعلق هنا بنفي فكرة التجسيم والتجسيد المشهورة في كثير من مقاطع التوراة الحالية، أي أن النفي يرتبط بالطريقة التي تم بها النزول والعقاب أكثر من أسباب النزول.

يعتبر حدث البرج إذن مكونا أساسيا في كثير من التصورات. ومن شأن هذا التدخل فيما بين الثقافات أن يساهم في فهم أعمق وأشمل لكثير من الاعتقادات الدينية المرتبطة خصوصا بالكتب المقدسة وبالديانات الكتابية الثلاثة.

هذا التفاعل لا يعني إطلاقا انتقال فكرة الصراع كما يوردها النص التوراتي من الثقافة اليهودية–المسيحية إلى الثقافة الإسلامية مثلا. وهنا إليغازار بن يهودا (1858-1922) وهو يقوم بإعادة استعمال اللغة العبرية الحديثة. فهو يتحدث عن **جيل بابل** الذي يسعى للقضاء عليه مثلما يسعى للقضاء على فترة الشتات اليهودي.

---

(12) الإمام القاضي أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفري الهاشمي. **تخجيل من حرّف التوراة والإنجيل**. 558/2. (جزآن). دراسة وتحقيق محمود عبد الرحمن قدح. الطبعة الأولى. 1998. مكتبة العبيكان. الرياض. السعودية.

**4.2. מקרא القراءة والنداء :**

يفضل المتدينون اليهود تسمية التوراة **מקרא** . والكلمة مشتقة من الجذر : **קרא** بمعنى قرأ وتلا. والمقصود قراءة التوراة بشكل **علني وجماعي**. ويُصر اليهود على إرجاع هذا التقليد إلى النبي موسى عليه السلام، وهو يتلقى الألواح في جبل سيناء، وإلى عزرا إبان عودة العبرانيين من السبي البابلي. ولعل هذه الخلفية التوراتية هي التي جعلت André Chouraqui (1990)[13] مثلا، وهو يترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، يضع إلى جانب تسمية القرآن Le Coran تسمية أخرى، وهي L'Appel التي لا تفهم إلا في سياقها التوراتي العام. وما حديث المترجم عن إشكالية موحدة تهمين على ترجمة التوراة والأناجيل والقرآن إلا دليل على وجود تلك الخلفية الفكرية. مما يجعلنا أمام سياق تاريخي لا ينطلق بالضرورة مما هو موجود في الإسلام بقدر ما هو شائع في ديانات أخرى وثقافات أخرى.

**5.2. بعض الأمثلة :**

ونورد في هذا المجال بعض النماذج لكتابات تربط التوراة ببيئات ثقافية مختلفة، قد تكون متناقضة في بعض الأحيان.

**.1.5.2**

اهتمت الباحثة الفرنسية Marie-Françoise Baslez (2003)[14]. بمسألة العلاقة المباشرة بين التوراة والحضارة الإغريقية القديمة عموما. وقد ركزت جل أبحاثها في دراسة المعانى التي يحملها عيد يهودي – مسيحي بعينه، وهو عيد الأسابيع La Pentecôte الذي يحتفل به اليهود والمسيحيون في مناسبتين مختلفتين. فاليهود يعتبرون ذلك العيد مناسبة يتذكرون فيها نزول التوراة على النبي موسى عليه السلام (الألواح، وذلك سبعة أسابيع بعد اليوم الثاني من عيد الفصح اليهودي)[15].

(13) André Chouraqui : 1990. *Le Coran. L'Appel.* Editions Robert Laffont. Paris. 1434 pages.

(14) Marie-Françoise Baslez : [1998], 2003. *Bible et histoir. Judaïsme, hellénisme, christianisme.* Editions Gallimard. Paris. 485 pages.

(15) يتم الاحتفال بهذا العيد حسب التقويم العبري لهذه السنة يوم الأربعاء 26 ماي 2004 .(6 Sivan 5764)

أما المسيحيون فيحتفلون به يوم الأحد بعد الأسبوع السابع على عيد الفصح اليهودي تخليدا لذكرى نزول الروح القدس على الرسل.

فعيد الأسابيع **שבועות** في التصور اليهودي، وهو ثاني الأعياد الثلاثة الكبرى التي يتم فيها الحج، وهو يوم إعطاء التوراة : **יום מתן תורה**.

إن نزول التوراة يرتبط بإعطاء اللغة التي جاءت على شكل «**شظايا من لهب**» حسب الاعتقاد المسيحي. وانطلاقا من هذا الاعتقاد حصل تمييز بين كلمتي : *Glossa* «لغة» و *Phoné* «صوت» اليونانيتين.

وعلى هذا الأساس يكون الفرق بين لغة النبي ولغة الإنسان المُلهَم. فالأول يتكلم في صالح المجموعة التي يتوجه إليها بالخطاب الإلهي. أما الثاني فلا يكلم إلا نفسه. فالنبوة وحي وإيصال للمعرفة. والإلهام مجرد «كلام في الهواء» لأنه لا ينتج إلا ما هو غير تواصل، ولا يحقق الإجماع حوله. وهذا هو مفهوم La Glossalalie.

وهكذا يتم التمييز بين اللغة واللهجة انطلاقا من مدى انتشار (أو عدمه) لغة من اللغات. وتصبح الآرامية والعبرية محصورتين فقط في محيط أسوار القدس القديمة.

فإعطاء التوراة يقترن بإعطاء اللغات حسب التصور.

**.2.5.2**

تتمحور نظرية Paul Diel (2002)[16] الرئيسية حول اعتبار التوحيد شكلا متطورا للشرك والتعدد بالمعنى الديني للكلمة. ولا تخفى المسيحية (وليست النصرانية) لمثل هذا التصور. وهكذا تتحول الوحدانية إلى مجرد فكرة تطورت عقب العهود الأسطورية، وذلك عن طريق فهم الإله الخالق بطريقتين متكاملتين : رؤية ميتافيزيقية ورؤية أخلاقية، أي فكرة خلق الكون وعلاقة الخالق بالبشر.

وانعكس هذا التصور الثنائي على اللغة أيضا. فهي أداة أساسية مفيدة في التواصل الاجتماعي. وهي أيضا وسيلة في التعبير الخيالي والرمزي عن الحياة

(16) Paul Diel [1975], 2002. *Le Symbolisme dans la Bible*. Editions Payot. Paris. 303 pages.

النفسية وعن معانيها. فكلمة Sens «معنى» مثلا تحمل معنيين خاصين : الاتجاه والحركة والتقدم، وكذا القيمة الحياتية الحيوية.

ويجعل هذا التصور من الأناجيل المرجعية التي يتم على ضوءها فهم كثير من القضايا التي تثيرها التوراة، أو العهد القديم حسب هذا التصور المسيحي.

.3.5.2

يتبنى الباحث الأنتروبولوجي الفرنسي René Girard (2001)[17] وRené Girard (2004)[18] موقفا صريحا في دفاعه عن الديانة المسيحية. وهو يلح على الدفاع عنها دفاعا أنتروبولوجيا كما يكرر ذلك في مناسبات عديدة.

ويفيدنا كثيرا أن نعرف أسس القراءة الأنتروبولوجية التي تقود إلى اعتبار الإيمان أي الدين بمعناه المطلق أصلا لنشوء الثقافة (وليس العكس كما اعتادت أن تطرح ذلك كثير من التصورات الطبيعية المادية). كما يفيدنا كثيرا أن نعرف وجهة نظر الباحث حول المغزى من وجود الوصايا العشر كما هي مذكورة في الكتاب المقدس (التوراة والأناجيل)، وحول معانى تطبيقها في الحياة اليومية للمؤمن، يهوديا كان أو مسيحيا. وسوف نعود إلى هذا التصور بعد حين (أنظر : 4-1 من هذا البحث).

### 6.2. العلوم في خدمة الكتاب المقدس :

تشعب الاهتمام بدراسات الكتاب المقدس، وامتد إلى ميادين علمية صرفة، وذلك في محاولة لفهم القضايا التي تثيرها التوراة والأناجيل على ضوء آخر الاكتشافات العلمية والأثرية والأنتروبولوجية واللسانية.

وهكذا دخلت البيولوجيا وعلم المحيطات والبحار والبستنة والتاريخ الطبيعي واللسانيات والأركيولوجيا... مجال الدراسة المتعلقة بتحليل النص التوراتي.

---

(17) René Girard [1999], *2001. Je vois Satan tomber comme l'éclair.* Biblio/Essais. Paris. 254 pages.

(18) René Girard : 2004. *Les origines de la culture.* Editions Desclée De Brouwer. Paris.

### 1.6.2. علم الجينات La Génétique

تسعى الباحثة الإسرائيلية Batsheva Bonné-Tamir[19]، الأستاذة في Sackler School of Medecine في Ramat Aviv منذ مدة غير يسيرة إلى إقحام البيولوجيا في دراسة التوراة.

وقد انحصر اهتمامها على تحليل التحولات البيولوجية التي تحصل للكروموزم Le Chromosome Y، وهو الخلية الوحيدة التي تنتقل من شخص ذكَر إلى آخر عبر سلالات وتواريخ مختلفة.

لقد مكنت الأبحاث منذ سنة 1957 من معرفة وجود تشابه بين المجموعات البشرية اليهودية والفلسطينية والقبطية. وقد قاد الأبحاث Michaël Hammer، مدير مختبر تطور الخلايا Directeur du Laboratoire d'évolution moléculaire من جامعة Arizona رفقة مجموعة من علماء البيولوجيا. وقد طرح هؤلاء الباحثون سؤالين أساسيين :

1- هل ظل اليهود قريبين فيما بينهم من الناحية البيولوجية على الرغم من تاريخهم المركب، وعلى الرغم من اختلاطهم في أرض الشتات بأقوام وشعوب أخرى ؟

2- وما هو القاسم المشترك بين اليهود وغير اليهود في منطقة الشرق الأوسط ؟

واستمرت الأبحاث مع Luigi-Luca Cavalli-Sforza، الأستاذ الأمريكي، عالم الجينات في جامعة Stanford بالولايات المتحدة الأمريكية، ومع Sir John Kingman، وهو عالم الرياضيات من جامعة Oxford. وقد اكتشف هذا الأخير منذ سنة 1982 أنه بالإمكان إيجاد علاقات تشابه بين شعوب الشرق القديم.

### 2.6.2. ضربات مصر :

ونقصد بها ما حصل للمصريين حين رفضوا السماح للنبي موسى عليه السلام بالخروج مع العبرانيين من أرض مصر. وتسمى الضربات العشر في التصور اليهودي[20].

(19) Philippe Chambon : 2000. La Bible relue et corrigée par la génétique, pp.38-54. In: *Science & Vie*. N°995. Août 2000.

(20) شكل هذا الموضوع مادة خصبة في الثقافة اليهودية كالشعر مثلا على لسان الشاعر اليهودي المعروف Nathan Alterman (1910-1970) أنظر دراستنا لهذا الموضوع في مناسبة سابقة : =

وقد حاول العلم[21] فهم ما حصل من لعنات على المصريين في تلك الفترة. وللتذكير فما وقع طبقا لما ورد في سفر الخروج (12/7).

1- تحول المياه إلى دم.

2- هجوم الضفاد على أراضي مصر.

3- تحول غبار الأرض إلى ناموس.

4- هجوم الذباب اللاسع ومصاص الدماء.

5- هلاك الماشية.

6- إصابة الناس والدواب بحالات قرحة.

7- سقوط البَردَ.

8- هجوم الجراد.

9- انتشار الظلام.

10- هلاك المواليد الصغار في أرض مصر.

يعتقد الكثير من الباحثين أن مسرح الأحداث التي حصلت زمن خروج موسى من أرض مصر وقع في وقت تحرك فيه بركان Santorin في القرن 17 ق.م. في بحر إيجه.

إن المكونات البركانية الصغرى Les particules المعلقة في الهواء قد تكون العنصر الذي يفسر وجود تلك اللعنات العشر. ويختلف مسار تلك المكونات Les particules volcaniques حسب درجة ارتفاعها عن سطح الأرض.

فما يصل منها إلى stratosphère أي ما يناهز 18 كيلومتر تجرفه الرياح العاتية، مما ينتج عنه غبار كثيف، وهو الأكبر من نوعه في شرق حوض البحر الأبيض المتوسط خلال الألفية الثانية قبل الميلاد. هذا الغبار الكثيف نتج عن ظلمة خلال بضعة أيام.

---

= Abdelkrim Boufarra : 1999. La Aliya à travers l'œuvre de Nathan Alterman. Une approche bio-cosmopoétique, pp. 107-124. In: *REEH. Hors-Série*. 2 volumes. Université de Paris 8. Saint-Coquart : 2002.

(21) Isabelle Bourdial & Julie Coquart: 2002. Les plaies d'Egypte expliquées par la science, pp. 46-81. *In: Science & Vie*. Mai 2002.

ولعل الغيوم المصاحبة له هي السبب في سقوط البَرَد. ويمكن لمثل هذه التقلبات المناخية أن تسبب، خلال أشهر معدودة، في هجوم الجراد الذي يمكن أن يستمر لأكثر من عقدين من الزمن !

ويمكن أن يصحب هذا كله أمطار غزيرة واستثنائية في موسم جاف. مما يشجع خروج الضفادع من تحت الأرض. أما موت القطيع فيمكن تفسيره بظهور البكتيرات والجراثيم، ويمكن للحشرات أن تسبب في ظهور حالات مَرَضية جلدية. أما موت الأطفال الرضع عند المصريين فمرده - حسب هذا التصور - إلى تلك الأمطار المُحملة بمواد حمضية Acide sulfurique التي تُحدث حالات تسمم في المياه الصالحة للشرب. كما أن الرماد الناتج عن ذلك البركان العظيم قد يكون سببا في إحداث عسر على مستوى الهضم عند المصريين، وهم يتلقون تلك الضربات أو اللعنات.

إن هذا التفسير الذي يطمح لأن يشرح علميا ما حصل في زمن سحيق يغفل مسألة أساسية تتعلق بقدرة الإله الخالق على معاقبة الأشرار من عباده أو تجاوز أخطاءهم دونما حاجة إلى الكم الهائل من الكوارث !

**3.6.2. سفينة نوح :**

اختلف الباحثون[22] حول المكان الذي حصل فيه الطوفان في عهد نوح عليه السلام. فمنهم من يعتقد أنه حصل في الخليج الفارسي، وآخرون يرجحون منطقة البحر الأسود. ويبدو أن الرأي الثاني هو الراجح لدى علماء البحار والمحيطات.

ولكي يتم تصور حجم الطوفان، يتخيل هؤلاء الباحثون سيلا عارما يفوق شلالات Niagara المشهورة بأكثر من 400 مرة، ويحمل معه هذا السيل مياها مالحة إلى حوض عمقه 150 مترا. ويُسمع صوت المياه الصاخبة على بُعد 100 كيلومتر من ذلك الحوض. وتسبب انهمار المياه في ارتفاع مستوى حجمها ليصل في ظرف سنتين إلى 130 مترا. مما يعني فيضان أكثر من 100 ألف كيلومتر مربع.

(22) Patricia Chiaropoulos : 2000. Sur les traces du Déluge, pp. 142-160. In: *Sciences & Avenir*, N° 213. Décembre 2000.

وفي شهر شتنبر 2000 قام الباحث الجيولوجي Robert Ballard الذي اكتشف فيما قبل سفينة Titanic المشهورة بالبحث في أعمال البحر الأسود في منطقة البوسفور بواسطة كاميرا آلية *caméra robot*، وعثر على بقايا شكل خشبي مربع، طوله 13 مترا، وعرضه 4 أمتار، ويُحتمل أن يكون ذلك اللوح من بقايا أساس منزل !

أما الباحث اليمني علي العراسي[23] فيزعم أن سفينة نوح لا توجد لا في العراق، ولا في سوريا، ولا في تركيا، وإنما هي في اليمن. كما يزعم أن ما قاده للبحث عن سفينة نوح هو تنقيبه عن مكان قبر أيوب عليه السلام الذي أجمع العلماء على أن مكانه يقع في شرق صنعاء. واكتشف خلال مرحلة البحث جبلا على شكل سفينة في منطقة «نهم» التي تبعد عن صنعاء بنحو 300 كلم.

ويجعل هذا الباحث من اليمن هي منطقة الأحداث ليؤكد على ضرورة نقل النقاش حول سفينة نوح من تركيا إلى اليمن، وذلك لدحض مزاعم اليهود حول هذه المسألة.

**4.6.2. التاريخ الطبيعي للتوراة :**

قام الصندوق القومي اليهودي (K.K.L) أو **קרן קימת לישראל** منذ بداية القرن العشرين بإنجاز مشروع ضخم لتشجير فلسطين.

وقد كان هذا المشروع هو الهدف الأساسي منذ أن قام Theodor Herzl بإنشائه خلال المؤتمر الصهيوني الخامس سنة 1901، وذلك باقتراح من الأستاذ Hermann Zvi Schapira. وتكمن المهمة الأساسية لهذا النصدوق في شراء الأراضي باسم الشعب اليهودي، وتشجيرها، واستصلاحها، وتمكينها لحركات الاستيطان اليهودي أولا، والإسرائيلي فيما بعد.

وتقوم فكرة التاريخ الطبيعي للتوراة على «تجسيد» الأرض الموعودة قبل حصول «الشتات» اليهودي La diaspora juive. وتجلت هذه الفكرة منذ ستينات

(23) طاهر حازم لبيب : 2001. الباحث اليمني علي العراسي. سفينة نوح في اليمن وقريبا سأفتح بابها. **مجلة الجديدة** (لندن). ص. 24-25. السنة 16. العدد 763. الأربعاء 2001/02/07.

القرن العشرين من خلال مشروع Haï Bar الذي وضعه الباحث Dan Peri. ويسعى صاحب المشروع إلى «جلب» الأنواع الحيوانية والنباتية التي كانت معروفة في فلسطين، وذلك بالاعتماد على ما هو معروف في التوراة. ذلك أن التوراة ليست كتابا دينيا فحسب، وإنما هي «تاريخ طبيعي لأرض إسرائيل» في نظر أصحاب هذا المشروع.

وهكذا تم جلب عشرات الأصناف من الطيور الكبيرة مثل النعام، وكذلك بعض القطعان من الحمير الوحشي من إثيوبيا خصوصا، بين سنتي 1973/1972. وقد تمت مقايضة هذه الأنواع من الحيوانات ببعض الصناديق من خمر جبل الكرمل Carmel Le Mont الذي كان يعشقه الامبراطور Hailé Sélassié. وتم استيراد أصناف أخرى من الحمير من إيران ومنغوليا، وكذلك بعض الأنواع من الضباء من الصحراء.

ويعتقد أصحاب هذا المشروع أن عودة اليهود إلى أرض إسرائيل ينبغي أن يصاحبه رجوع لأصناف عديدة من الحيوانات المذكورة في التوراة. ولهذا السبب ارتفع عدد المحميات الطبيعية داخل إسرائيل اليوم إلى ما يفوق 300 محمية، وهو ما يمثل 10% من التراب الوطني. ويشتكي أصحاب المشروع من القناصة البدو (أي العرب الفلسطينيين) الذي يصادفون بعض الطيور وهي تحلق بعيدا عن محمياتها، وتنتقل إلى الأراضي الفلسطينية.

فالتاريخ الطبيعي للتوراة يقوم على إعادة إعمار أرض فلسطين، وذلك باستقدام المهاجرين اليهود لاستيطان الأرض، وغرس النباتات والأشجار، وتشجيع تناسل كثير من أصناف الطيور والدواب، كما ذكرتها التوراة.

وهكذا تتحول التوراة من كتاب عبادة وطقوس دينية إلى محمية طبيعية، وإلى شاهد أثري وحجري بالمعنى الأركيولوجي للكلمة. وما الحديث عن توراة حجرية La Bible des pierres إلا وجه جديد في عملية البحث والتنقيب، أي البحث عن شرعية تاريخية لحضور يهودي فوق أرض فلسطين.

وتضعنا هذه الرؤية أمام شرعية فلسطينية تواجه التوراة بكثير من الألم والمأساة[24].

---

(24) أحمد شحلان : 2003. **التوراة والشرعية الفلسطينية. حول فلسطين : لظى العشق والألم**. منشورات الزمان. رقم 41. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 121 صفحة.

### 5.6.2. من البعد الخامس إلى المعنى الخامس :

صاحب نظرية **المعنى الخامس** أو ***Quintessence*** هو الباحث البيولوجي واللساني Alain-Abraham Abehsera (1999)[25] الذي يعتقد بوجود لغة إنسانية شاملة، نظرا للقواسم المشتركة بين اللغات الإنسانية الطبيعية قاطبة. وتتجلى هذه اللغة فيما يسميه الباحث وجود **الوحدة المربعة** L'unié carrée[26]. ويقصد بها كل مجموعة مكونة من **أربعة كلمات تتشابه صوتيا من الناحية الأفقية ومعجميا من الناحية العمودية**. وتعطي عملية الجمع هذه المعنى الخامس. ويعطي المثال التالي ليوضح نظريته :

Homonymes

| Synonymes | Méchant | | Méche | Synonymes |
|---|---|---|---|---|
| | Wicked | | Wick | |

Homonymes

ويقصد بالكلمة أساسا تلك الوحدة التي تقوم تحديدا على الصوامت Les consonnes.
ونمثل لذلك بالجذر BRD الذي يعطي عدة معاني في اللغة الإنجليزية :

عصفور BiRD : oiseau

حضن/احتضن BRooD : couver

لوحة BoaRD : planche

لحية BeaRD : barbe

تناسل/توالد BReeD : engendrer

(25) Alain-Abraham Abehsera: 1999. *Babel, la langue promise*. Editions Connectives / Biblieurope. Paris. 183 pages.

(26) *Ibid*, p; 34.

BRiDe : mariée متزوجة

BRoaD : large عريض

BReaD : pain خبز

يبدو للوهلة الأولى أن التشابه في جذر هذه الكلمات، من حيث الحقل الدلالي، ما هو إلا محض صدفة، وذلك نظرا للاختلاف الكبير في معانيها.

ويقترح Alain-Abraham Abehsera (1999)[27] قراءة معاني هذه الكلمات على الشكل التالي : BRiDe المتزوجة تعني فترة الحمل، أي ظهور حجم جديد، وهو شكل عريض BRoaD على بطن الأم. ويقودنا الحديث عن الزواج والحمل إلى الولادة والحضانة والتربية، أي BReeD و BRooD، على غرار ما يحصل للعصفور BiRD الذي يلد ويحضن فراخه. وبالتعبير البيولوجي يمكننا القول :

*"Or la femme fonctionne comme un oiseau puisque, chaque mois, elle pond un œuf ou ovule, qui, s'il est fécondé, va nidifier dans l'utérus, Nidification - faire son nid - est le mot consacré en médecine pour décrire l'insertion de l'ovule dans l'utérus de la mère".*

ولا ننسى أن الأصل الاشتقاقي لكلمة آنسة la demoiselle يعني في الواقع une dame-oiselle.

ولكن ما العلاقة بين BeaRD (لحية) وبين BiRD (عصور) ؟

إن الأمر يعني هنا اللحية الأولى المرتبطة بالفم حيث يخرج الكلام، واللحية الثانية التي تحيل على الجهاز التناسلي للمرأة حيث يخرج الجنين. ومما يثير الانتباه أن اللغة العبرية تجمع في جذر واحد SPR بين الكلام واللحية (الحلاق) والعصفور : ספר SiPé / ספר SaPaR / צפור tSiPoR .

وماذا عن الخبر BReaD ؟

إن المرأة الحامل هي غذاء لجنينها. وهنا نتذكر وظيفة ذلك الجهاز المعروف باسم Placenta (المشيمة) الذي يتغذى من خلاله الجنين. وهذه التسمية مشتقة من

(27) Alain-Abraham Abehsera : 1999, p. 87.

اللغة اليونانيـة، وتعنـي «حلـوى». وتترجمـه اللغـة الألمانيـة إلى *muttetrkũchen*، أي «حلـوى الأم».

إن كلمة BoaRD التي تعنى «لوحة» أو «ملجأ» تذكرنا بوضعية الجنين وهو في بطن أمه. فهو في مكان صلب، ومحمي وآمن من كل مكروه. ولذا لا نستغرب إذا تحدثت اللغة العبرية مثلا عن QRS بمعنى لوحة و بمعنى بطن : קרש QéRéS / כרס KaRéS.

هذا النموذج يجعلنا نعيد النظر في مسألة طالما رددتها الاتجاهات اللسانية التقليديـة والحديثـة والمعاصـرة، ونعنـي بهـا مسـألـة **اعتباطيـة العلامة (اللغـويـة)** *l'arbitraire du signe*، كما يقودنا هذا النموذج إلى التذكير بخطورة ذلك الإجراء المنهجي في العلوم الإنسانية عموما، القائم على الفصل بين الأشياء ومسمياتها، وبين الموضوع والمنبع الذي نشأ فيه ونما وترعرع. ونشير هنا تحديدا إلى العيوب الكثيرة التي أحدثها مفهوم **العينة l'échantillon**، أي نقل اللغة من مجالاتها الطبيعية التداولية إلى المختبر والتحليل والتشريح.

هذا وغيره يعيدنا إلى ضرورة الاهتمام بقضية جوهرية، وهي التأكيد على أهمية **الطابع الحسي** للغة الإنسانية. فإذا كان محمد عابد الجابري مثلا يأخذ على اللغة العربية طابعها الحسي، لارتباطها – في نظره – بالبداوة في فترة من فترات تطورها اللغوي التاريخي، وإذا كان جورج طرابيشي ينتقد كثيرا الجابري ويتهمه بجهله لتاريخ اللغة العربية، فإن الطابع الحسي للغة الإنسانية الطبيعية هو من المزايا التي يبحث عنها أصحاب المعنى الخامس. فمثلما أن الأبعاد المكانية الأربعة (الطول والعرض والارتفاع والعمق) تعجز عن تفسير كثير من الظواهر الطبيعية، لدرجة تم اللجوء إلى بعد خامس (الوقت) لمحاولة تفسيرها، فإن التركيز اليوم على ارتباط اللغة بالواقع أي الطبيعة لا يعني التصاقها به، وانطلاقها منها إليه، وإنما ارتباطها به أولا، وانتقالها منه إلى عوالم أخرى حسية وطبيعية وعقلية وماورائية وروحية ونفسية..

### 6.6.2. التوراة : خطاب مشفر ؟

طرح الباحث الرياضي الإسرائيلي Eliahu Rips[28] رأيا جريئا حول التوراة باعتبارها مجموعة من الرموز والتشفيرات codes، وذلك انطلاقا من برنامج

(28) Michael Drosnin: 1997. *La Bible : le code secret*. Editions Robert Laffont. Paris. 280 pages.

حاسوبي معقد جدا وضعه باللغة العبرية، لاعتقاده بعدم إمكانية وجوده إلا في هذه اللغة لأنها اللغة الأصلية للتوراة. ويشير هذا الباحث إلى أن حاخاما من مدينة براغ انتبه قبله إلى هذه المسألة، واسمه H.M.D Weissmandel منذ نصف قرن تقريبا. فقد ذكر هذا الحاخام أنه يكفيه أن يتجاوز **خمسين حرفا صامت في التوراة، ثم خمسين حرفا صامت أخرى، ثم خمسين حرفا صامت بعد ذلك ليجد دائما كلمة תורה** في الأسفار الخمسة الأولى : בראשית/ שמות / ויקרא /במדבר/ דברים، أي أننا نعثر بعد الحروف الصوامت الخمسين الأولى على حرف ת، والثانية ר ، والثالثة ה = תורה.

إن البحث عن برنامج مرموز في التوراة Cryptogramme كان هو الهاجس الذي قض مضجع العالم الفيزيائي المعروف Isaac Newton، صاحب نظرية الجاذبية. لقد قضى Newton نصف حياته يبحث عن ذلك القانون الخفي الذي يتحكم في هذا الكون. لذلك تعلم اللغة العبرية، وترك مجموعة من الوثائق تظهر أنه كان يبحث في التوراة عن نبوءات خفية لتاريخ البشرية. ذلك أن الخالق هو الذي أودع تلك الأسرار في ذلك الكتاب المقدس.

وهكذا تعددت واختلفت دراسات التوراة بتعدد واختلاف العلوم والنظريات والتخصصات. إن محاولة شرح التوراة باللجوء إلى اللغة العبرية وإلى بعض العلوم الدقيقة يكشف عن مدى اهتمام المؤمن اليهودي بالبحث عن «دلائل» تثبت حقيقة التوراة من الناحية التاريخية.

### 3. الرؤية المشرقية :

سعى كثير من المفكرين إلى محاولة إعادة ربط التوراة بالبيئة العربية المشرقية. ويمكننا أن نلمس هذا التوجه من خلال بعض النماذج.

#### 1.3. مصطلح العروبية :

أثار محمد الأسعد 2000[29] انحياز علم الآثار الغربي لطريقة التصويت العبرية، متجاهلين اللغة العربية كليا. ويعطي مثالا على هذا الانحياز عالم الآثار «ويندل

---

(29) محمد الأسعد : 2000. لغات عربية... لاسامية. ص. 52-53. **مجلة الكويت** (الكويت). العدد 22. غشت 2000.

فيليبس» الذي كان يقرأ نقشا بالخط المسند في أحد وديان اليمن، ولما وصل إلى كلمة «علي» صاح الباحث منتشيا : «لابد أن بني إسرائيل كانوا هنا».

والسبب هو قراءته «علي» على الطريقة اللاتينية «ءالي». وبما أن الشائع في الخط المسند إسقاط حروف العلة، فقد حاول عالم الآثار إضافتها باستخدام طريقة التصويت العبرية. وهكذا انتقلت الكلمة من «علي» إلى «ءالي»، ومنها إلى «إيلي». ففي لحظة وجيزة تحول أحد وديان اليمن إلى موطن لبني إسرائيل.

وتلتقي هذه الملاحظة مع المشروع التاريخي الضخم الذي تتمحور حول أبحاث الباحث الليبي المعروف علي فهمي خشيم[30] الذي يقترح مفهوم «اللسان العروبي» ومصطلح «العروبية» للدلالة على علاقات لغوية-تاريخية تجمع بين لغات شرقية قديمة، درج الكثير على تسميتها خطئا «لغات سامية».

وقد ساهمت الاكتشافات الأثرية، علاوة على قيمتها التاريخية، في ربط نتائج البحث فيها ببيئات شرقية قديمة. ففي سنة 1829 اكتشف البريطاني Sir Austin Henry Layard صدفة مدينة نينوى، وعثر في هذه المدينة السومرية القديمة على مكتبة آشور بانيبال الملكية، وهي أقدم مكتبة في تاريخ العالم القديم وأضخمها، إذ تضم ما يفوق عن 30000 لوحة فخارية مكتوبة باللغة الأكادية، لغة بابل وآشور التي نشرت الثقافة السومرية-البابلية.

وقد استطاع Rolnssohn من فك كثير من رموز اللغة المسمارية، ونشر نصوصا مترجمة عنها إلى اللغة الإنجليزية عام 1855. غير أنه أغفل مجموعة من الألواح التي ظلت

---

(30) نذكر على سبيل المثال :

- علي فهمي خشيم : 1985. **بحثا عن فرعون العربي**. الدار العربية للكتاب. طرابلس. ليبيا. 410 صفحة.
- علي فهمي خشيم : 1995. **سفر العرب الأمازيغ**. دار الكتب الوطنية. بنغازي. ليبيا. 500 صفحة.
- علي فهمي خشيم : 1995. **لسان العرب الأمازيغ**، الجزء الأول. دار الكتب الوطنية. بنغازي. ليبيا. 370 صفحة.
- علي فهمي خشيم : 2000. القديس مرقس مؤسس الكنيسة المصرية... **مجلة الأهرام العربي** (القاهرة). ص. 54. مؤسسة الأهرام.

مجهولة حتى نهاية 1872. وفي هذه السنة وقف الباحث البريطاني Georges Smith ليعلن أمام أعضاء جمعية الأبحاث الأثرية الإنجليزية، أنه اكتشف اللوح رقم 11، وهو عبارة عن نص يروي قصة الطوفان في نسخة آشورية مطابقة تماما للقصة التوراتية. مما جعل S.N.Kramer يصرح أن التاريخ بدأ في سومر[31].

غير أن هذه المرجعية المشرقية قد تكون في منطقة جغرافية قلما يتم ذكرها أو تصورها. فالباحث المصري سيد محمود القمني (1996)[32] مثلا يصل به الشطط، وهو يبحث في أصول اللغة الآرامية، إلى جنوب روسيا، وإلى أرمينيا تحديدا. بل يتوهم فرار موسى التوراتي إلى تلك المنطقة البعيدة، ويتوهم عودته إلى أهله في مصر ليخبرهم عن إلههم (جاهوفاه، هكذا). أما البلاد التي تفيض «لبنا وعسلا» فهي حسب زعم القمني، بلاد أراخيتيس في أرمينيا.

ويبحث أحمد حجازي السقا (2003)[33] في مسألة Armaggedon المسيحية، ذات الجذور التوراتية، غير أنه لا يرشح في كتابه الضخم ولو مرة واحدة معنى الكلمة. و لم يشر إطلاقا إلى الكلمة العبرية الدالة على «يوم الإله التوراتي (أو الرب)»، وهي הר מגדו .

## 2.3. الإسرائيليــــات :

شا ع استعمال مصطلح «الإسرائيليات» عند علماء التفسير والحديث للدلالة على مجموعة من الأساطير والأحاديث المنقولة عن مصادر يهودية خصوصا، وندرج كذلك المصادر النصرانية[34]. غير أن سؤال يُطرح هنا حول الكيفية التي تسربت بها تلك المعارف غير الإسلامية إلى التفاسير والأحاديث النبوية ؟ وماذا لو

(31) S.N. Kramer: 1981. *History Begins at Sumer*. Pennsylvania Press. Philadelphia.

(32) سيد محمود القمني : 1996. **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول**. دار مكتبة مدبولي الصغير. القاهرة. 150 صفحة.

(33) أحمد حجازي السقا : 2003. **يوم الرب العظيم**. دار الكتاب العربي. دمشق/القاهرة. 440 صفحة.

(34) آمال محمود عبد الرحمان ربيع : 2001. **الإسرائيليات في تفسير الطبري. دراسة في اللغة والمصادر العبرية**. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. وزارة الأوقاف. القاهرة. 427 صفحة.

استفسرنا عن طبيعة الحضور اليهودي والنصراني في شبه الجزيرة العربية ؟ وهل السؤال مرتبط باليهود أم اليهودية، والنصارى أم النصرانية ؟

نعتقد أن الحديث عن ثقافة وليدة الديانة اليهودية، وثقافة أخرى نابعة من الديانة المسيحية هي المدخل لفهم طبيعة تغلغل الإسرائيليات في الفكر الإسلامي منذ البدايات. أما اعتبار أصحاب الإسرائيليات، وقياسا عليها أصحاب النصرانيات، جاءوا إلى جزيرة العرب «قبل ظهور الإسلام بمئات السنين»[35] فلا يعدو أن يكون مجرد كلام يفتقر إلى كثير من الدقة والصواب.

غير أن الحديث عن الإسرائيليات والنصرانيات لا يعني بالضرورة وجود ترجمة عربية للتوراة في شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهلي مثلا.

وقد أشارت الباحثة الفرنسية Françoise Briquel-Chatonnet (2000)[36] إلى صعوبة الإقرار بوجود شكل من أشكال الترجمة في تلك الفترة.

### 3.3. بعض النظريات :

نقترح فيما يلي – لتوضيح هذه المسألة – عرض النظريات العربية في هذا المجال.

#### 1.3.3. خليل عبد الكريم :

تصل الجرأة بالباحث المصري خليل عبد الكريم (2001)[37] – وهو يبحث عن النصرانيات التي تسربت إلى الفكر الإسلامي – إلى الزعم بنشأة خديجة بنت خويلد في «فرع تغلغلت فيه النصرانية»[38] ويذكر «ثلاثة من بني عم أم هند تضلعوا في النصرانية حتى وصلوا إلى مراتب سامية فيها :

---

(35) **نفسه**. ص. 26.

(36) Françoise Briquel-Chatonnet : 2000. Mahomet, les Juifs et la Bible. In: *L'Histoire*. N° 243. Mai 2000.

(37) خليل عبد الكريم : 2001. **فترة التكوين في حياة الصادق الأمين**. ميريت للنشر والمعلومات. القاهرة. 420 صفحة.

(38) **نفسه**. ص. 118.

البطريق : عثمان بن الحويرث.

القس : ورقة بن نوفل.

الكاهنة : قتيلة أو أم قتال بنت نوفل»[39].

بل يذهب إلى أن ورقة كان يتقن العبرانية «كتابة ونطقا»[40].

فقبيلة بني أسد اشتهرت باعتناقها النصرانية حسب هذا الزعم. ولا يخفى ما في هذه الإشارة من تلميحات خطيرة جدا حول ملابسات نشوء الدعوة الإسلامية في مكة والمدينة المنورة[41].

هذا الشطط في التصور يوازيه شطط آخر لا يقل خطورة عنه، وهو ذلك الذي يجعل من الحضور اليهودي في شبه الجزيرة العربية حضور «أجانب دخلاء، لا ترتبطهم بأي من سكان هذه المناطق في جزيرة العرب أية رابطة من لغة أو دين أو دم... وإنما هم لاجئون سيطروا على خيبر وباقي المناطق في غفلة من الزمن... (و) زادوا المجتمعات العربية فسادا على فساد «كما يزعم سعد المرصفي (2002)[42] مثلا.

وإذا كان رأي الباحث على هذا المستوى من الجهل بتاريخ شبه الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام فلا نستغرب منه كلامه عن «منظمة الأليانس الإسرائيلية التي كان هدفها نشر اللغة العبرية بين يهود العالم»[43].

أما الحديث عن قضايا بمثل هذه الخطورة يتطلب إلماما واسعا بتاريخ شبه الجزيرة العربية وفضاءاتها المختلفة، كما يستدعي إعادة النظر في معنى الجاهلية قبل ظهور الإسلام. ولعل تلك الجاهلية كانت بالمعنى الديني للكلمة وليس الثقافي عموما.

---

(39) **نفسه**. ص. 139.

(40) **نفسه**. ص. 144.

(41) خليل عبد الكريم : 2002. **النص المؤسس ومجتمعه**. (جزآن). الجزء الأول : 275 صفحة. الجزء الثاني : 388 صفحة. دار مصر المحروسة. القاهرة.

(42) سعد المرصفي : 2002. **الرسول واليهود وجها لوجه**. 4 أجزاء. 1098/3. مكتبة ابن كثير. الكويت / مؤسسة الريان. بيروت. 1927 صفحة.

(43) **نفسه**. 1736/4.

كما أن تلك الجاهلية تمثل نموذجا للصراع بين البداوة والحضارة بجميع معانيها، بما فيها المعنى الخلدوني للكلمة[44].

### 2.3.3. فراس السواح :

نعتقد أن دراسة العصر الجاهلي ينبغي أن يتم بالمعنى العام، أي عن طريق الإلمام بجملة من المعتقدات والخرافات والأساطير والتواريخ والأخبار التي كانت شائعة في تلك المنطقة قبل ظهور الدعوة الإسلامية.

ولعل دراسات فراسي السواح[45] حول وظيفة الأساطير في حضارات الشرق القديم، وأهمية[46] دراسة التوراة دراسة أركيولوجية متعمقة قد تساهم في فهم مغاير لبيئة شبه الجزيرة العربية من الناحية الثقافية.

### 3.3.3. كمال الصليبي :

ونضيف إلى هذا كله إلماما لغويا دقيقا باللغات الشرقية القديمة كما كان يفعل أنيس فريحة مع طلبته، ومنهم كمال الصليبي (2002)[47] الذي كان يعشق اللغة العربية وآدابها بفضل تلك الطريقة في التدريس. وقال له أستاذه المشرف Bernard Lewis بعدما اجتاز الصليبي امتحان الدكتوراه[48] :

---

(44) سعد العبد الله الصويان : 2003. البداوة والحضارة : نموذج بديل : ص. 186-255. **مجلة العلوم الإنسانية**. العدد 6. صيف 2003. كلية الآداب. جامعة البحرين. المنامة.

(45) فراس السواح: 2002. **مغامرة العقل الأولى. دراسة في الأسطورة**. سوريا – أرض الرافدين. دار علاء الدين. دمشق. 394 صفحة.

فراس السواح : 2002. **الأسطورة والمعنى**... دار علاء الدين. دمشق. 304 صفحة.

(46) فراس السواح : 1999. **الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم**. دار علاء الدين. دمشق. 344 صفحة.

فراس السواح : 2002. **آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي**. دار علاء الدين. دمشق. 296 دمشق.

(47) كمال الصليبي : 2002. **طائر علي سنديانة (مذكرات)**. دار الشرق للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. 331 صفحة.

(48) **نفسه**. ص. 218.

«سوف أعطيك إسنادك على الطريقة الإسلامية التقليدية : أنت أخذت العلم عني، وأنا أخذته عن Hamilton Gibb، وهو أخذه عن Thomas Arnold الذي أخذه عن William Wright الذي أخذه عن Reinhardt Dozy الذي أخذه عن Sylvestre De Sacy».

إن مثل هذا الإسناد يمكننا من تتبع مسارات البحث بطريقة تجعلنا نعرف جيدا قيمة البيئة التي نشأ فيها الباحث والبحث العلمي معا.

**4. الترجمة من العبرية إلى لغات أخرى :**

إن دراسة التوارة واللغة العبرية بين رؤية عربية (عروبية) ورؤية غربية (أوروبية) سوف تتضح أكثر على ما نعتقد، وذلك من خلال بعض الترجمات التي تمت من العبرية إلى غيرها من اللغات الإنسانية الأخرى.

ينبغي أن نشير سلفا إلى أن المقارنة بين الترجمات ليست الغاية من إيراد نماذج فيها في هذا البحث. إننا نسعى إلى محاولة فهم الطريقة التي ينظر بها أصحاب الرؤية العربية إلى التوراة واللغة العبرية من جهة، وكذلك نظرة أصحاب الرؤية الغربية إليهما.

ونعي جيدا قصد كثير من الأقلام إلى إحداث خلط مشوه لكثير من القضايا المرتبطة بالثقافات الشرقية والديانات السماوية عموما. فانطلاقا من فكرة «إله واحد، كتابان، ثلاثة ديانات» *Un Dieu, deux Livres, trois Religions* تم تمرير خطاب يجعل من موسى التوراتي مثلا *un monolâtre*، وليس *un monothéiste*،أي أنه كان يعتقد بوجود إله واحد دون إنكار وجود آلهة أخرى، كما يزعم André Lemaire(2003)[49] مثلا. بل يتم قلب الحقائق رأسا على عقب كما يحدث مع Daniel Sibony (2003)[50] الذي يزعم أن المسيحية ابتكرت مفهوما جديدا وهو الإله–البشر *Le Dieu-homme* عكس الإسلام الذي سعى إلى إيجاد كتاب على غرار التوراة والأناجيل، واكتفى بتكرار ما هو موجود فيهما.

---

(49) André Lemaire : 2003. *De Moïse au Monothéisme*, pp. 70-73. In: *Le Nouvel Observateur*. N°s: 2042-2043. Du 24 décembre 2003 au 7 janvier 2004.
- André Lemaire: 2003. *Naissance du monothéisme*. Editions Bayard. Paris.

(50) Daniel Sibony: 2003. Admettre le Dieu de l'Autre, pp. 82-84. In: *Le Nouvel Observateur*. N°s 2042-2043.
- Daniel Sibony: 1997. *Les trois monothéismes*. Editions du Seuil. Paris. 375 pages.

**1.4. الوصايا العشر :**

سوف نحصر اهتمامنا في إطار الوصايا العشر كما هي مذكور في التوراة (سفر الخروج : 20/1-14 وسفر التثنية : 5/6-18) على الفعل HaMaD في الوصية العاشرة لما يثيره من جدل كبير.

" לֹא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך" /שמות : 20/14/.

" ולֹא תחמד אשת רעך ולֹא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמורו וכל אשר לרעך " /דברים: 8/18/

**1.1.4**

يدل الجذر **חמד** في اللغة العبرية على المعاني التالية :

- غَوِي / اشتهى / بغى / طمع في / حرص على / ابتغى / دلل / لاطف / تظرف مع / تلطف مع..
- חומד : حسن لطافة.
- חמדה : بغية / اشتهاء»(51).

فهذه المعاني ترتبط بالرغبة والطمع، أي الحصول على ما هو منهي عنه بحسب منطوق الآلية التوراتية.

فمن جهة تتوفر جميع الشروط ليكون العنصر (موضوع الرغبة) شهيا ولطيفا وظريفا وحسنا، لدرجة يدعو إلى الإغواء، ومن جهة أخرى نقرأ نهيا صريحا عن الاقتراب من هذه الصفات جميعا.

**2.1.4. الوصايا العشر في التصور اليهودي :**

يحاول بعض المفكرين والأحبار والحاخامات(52) تقسيم الوصايا العشر إلى قسمين اثنين، على غرار اللوحين اللذان كتبت عليهما. فالوصايا الخمس الأولى

---

(51) **דוד סגיב** : 1990 1/570-571.

(52) Marc-Alain Ouaknin: [1999], 2001. *Les Dix Commandements*, p. 227. Editions du Seuil. Paris. 260 pages.

تعبر عن علاقة بين الإله التوراتي والانسان، بينما الوصايا الخمس الأخرى تعبر عن علاقة الإنسان بالإنسان. مما يضعنا أمام نوع من العلاقة العمومية في الحالة الأولى، ونوع من العلاقة الأفقية في الحالة الثانية.

كما انتبه هؤلاء الأحبار إلى ورود اسم الإله التوراتي ( יהוה، ويليه في بعض الأحيان אלהים) في الوصايا الخمس الأولى، بينما يغيب تماما في بقية الوصايا. ويتميز القسم الأول من الوصايا بالطول النسبي، بينما يبدو القسم الثاني على شكل أوامر قصيرة.

وحين تنهي الوصية العاشرة عن «اشتهاء» بيت الجار، فذلك لغرض التأكيد على عدم الاقتراب من المرأة. ذلك أن **البيت** في التصور التلمودي هي المرأة بمعناها الحسي تحديدا. ونجد شبها لهذه الإشارة في الدارجة المغربية.

**3.1.4. الوصايا العشر في التصور المسيحي :**

تقترح الترجمة المسيحية الوصية العاشرة على الشكل التالي :

*«Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain...»*

ويعطي المترجم الفرنسي المعاني التالية للفعل convoiter المثير لجدل لا ينتهي :

*Désirer avec avidité (une chose disputée ou qui appartient à au autre). Ambitionner; briguer, envier, rêver.*

إن النهي يتعلق هنا بالرغبة فقط في امتلاك ما للغير. فهل يكفي مجرد الحلم بالإقدام على فعل الشيء لأن يكون محل إدانة ؟ بل ليصل إلى درجة النهي المطلق ؟

نعتقد أن فعل *convoiter* لا يعبر بدقة عن معنى חמד في العبرية.

**4.1.4. رأي René Girard :**

توقف الباحث الأنتروبولوجي الفرنسي René Girad (2001)[53]. مليا عن هذه الوصية العاشرة، خصوصا أن الفعل *convoiter* لا يترجم بدقة معنى חמד.

(53) René Girard : [1999], 2001. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 23 et passim. Biblio/ Essais. Paris. 254 pages.

يلاحظ هذا الباحث أن ميزة الوصية العاشرة تكمن في طبيعة النهي الذي جاء فيها. فإذا كان النهي يرتبط بفعل ما، وبعمل معين، فإن النهي هنا يتعلق بالرغبة فقط. وتحاول الترجمات الحديثة أن تجعل هذه الرغبة من نوع خاص، أي غير مألوفة، وفاسدة مادامت تتكرر على يد العصاة القساة !

غير أن الكلمة العبرية HaMaD تتحدث عن الرغبة فقط. هذ الفعل هو الذي نجده في قصة حواء مع الشجرة المحرمة.

لذا يبدو غريبا أن هذه الرغبة تتحول في التصور المسيحي إلى شهوة جامحة عند أناس يصرون على الفاحشة ! وهذا يعني أن الوصية العاضرة (الأخيرة) والطويلة وكأنها تتحدث عن حالات شاذة ! تأتي بها أقلية من المؤمنين الناقصي الإيمان !

لذا لابد من إعادة النظر في مثل هذا التفسير. فالأمر يتعلق بالرغبة عند الرجال، أي بالرغبة بمعناها الطبيعي العادي.

إن الرغبة تتعلق بما يملكه الغير، أي أن هذه الوصية تضعنا أمام علاقة مباشرة مع الآخر... وتبعا لذلك إذا كف الإنسان عن الرغبة في امتلاك ما يكسبه الآخر، فإنه حتما لن يكون متهما بارتكاب جريمة القتل، ولا الزنا، ولا السرقة، ولا شهادة الزور.

وبعبارة أخرى، إذا تم احترام الوصية العاشرة (الأخيرة) فإن الوصايا الأربعة السابقة عليها (النهي عن القتل، والزنا، والسرقة، وشهادة الزور) سوف تسقط من تلقاء نفسها، أي ستصبح متضمنة في النهي عن الرغبة، أي الرغبة في امتلاك ما يكسبه الغير، والرغبة في منافسة الآخر فيما يفعله أو فيما ينوي القيام به.

وبهذا المعنى سوف تكون الوصية العاشرة مبدءا أخلاقيا يهم البشر جميعا، ودون استثناء.

**2.4. شخصية راحاب RaHaB :**

يشير الباحث الفلسطيني أحمد أشقر (2004)[54] إلى مكانة المرأة المتدنية في التصور اليهودي. مما جعل التوراة تتحدث عن شخصية غريبة في التاريخ، واسمها רחב ،

(54) أحمد أشقر : 2004. مكانة وصورة المرأة في اليهودية، وتحول راحات إلى رجل. ص. 17. **صحيفة القدس العربي**. السنة 15. العدد 4634. السبت/الأحد 17 و 18 أبريل 2004.

وهي التي ساعدت يهوشوع (يوشع بن نون) على احتلال «أريحا»، وذلك حينما أرسل جاسوسيْن يتقصيان أخبار المدينة قبل اقتحامها، حسب ما يورده سفر يهوشوع (الإصحاح : 2/1-24) :

« ויבאו בית אשה זונה ושמה רחב ».

وإذا سايرنا هذا الرأي يمكننا تصور اسم العلم هذا الدال على مؤنث وعلى امرأة زانية تحديدا. ولكن كلمة זונה يمكن أن تكون صفة للإنسان الغريب. أما רחב فيمكن أن تتحول عن طريق القلب إلى חרב أي السيف. بل نستطيع ربطها بالإسم العربي «حرب» الشائع في المنطقة التي يتحدث عنها سفر يهوشوع. ونعتقد أن قراءة «متعسفة» لهذا المقطع من التوراة بالذات لتحويل المرأة إلى رجل، والزانية إلى غريب، و רחב إلى חרב ، والإسم إلى أداة حرب... تفتقر إلى منهج متكامل، بدأت تبدو ملاحمه مع محاولات أخرى رصينة، سنعود إليها بعد حين (أنظر : 4-5-1).

### 3.4 קול דממה דקה.

حاول الباحث الفرنسي Michel Masson[55] إعادة قراءة مقطع توراتي (سفر الملوك الأول : 19/11-13) يتحدث عن سماع «إيليا» لصوت قوي، فغطى وجهه بمعطفه ذلك أنه كان يخشى كثيرا على نفسه أن ينظر إلى الإله التوراتي كما فعل قبله النبي موسى عليه السلام أمام الشجرة المباركة حسب تعبير سفر الخروج (3/6).

لقد درجت الترجمات التقليدية على اعتبار الجملة קול דממה דקה تعني ذلك الصوت الخافت الرقيق. لكن דממה في العبرية تعني فقط الصمت، وبالتالي يصبح المقطع السابق : ذلك الصوت الصامت الخافت. وهوتعبير لا يعني شيئا. فالحديث عن «صوت صامت» *un bruit de silence* كمثل وصف حصان أبيض بأنه أسود.

ويقترح Michel Masson[56] إعادة النظر في تلك العبارة على أنها تسير ليس إلى ظاهرة صوتية تأتي من الخارج، وإنما تعني تجربة صوفية داخلية خاضها «إيليا» وهو

---

(55) Michel Masson: 1992. *Elie ou l'appel du silence*, p.19. Editions du Cerf. Paris. 237 pages.
(56) Ibid, p. 40.

يقف أمام «خطاب» الإله التوراتي. ويتحول بذلك إلى داخل، والصوت إلى حالة روحية، والفزع إلى خشوع، والخوف إلى خضوع للإله.

ونعتقد أن هذه الترجمة تحل كثيرا من المشاكل المطروحة لغويا في مثل هذه المقاطع المختارة من التوراة العبرية. فنحن أمام كتاب مثير للجدل إن على مستوى المضمون أو على مستوى اللغة.

**4.4. اللغة العبرية لغة خاصة !**

رأينا فيما سبق من نماذج درجة الإثارة التي يمكن أن يصل إليها النقاش حول كثير من القضايا التاريخية الواردة في النص التوراتي بصيغته الحالية. وتصبح الإثارة أكثر حدة حينما يتعلق الأمر باللغة العبرية ضمن هذا السياق التاريخي العام.

**.1.4.4**

فهذه اللغة العبرية حسب تصور الفيلسوف الفرنسي Benjamin Gross (2003)[57] تتجاوز كثيرا ذلك الفصل المصطنع الذي قامت عليه نظرية Saussure في التمييز بين اللغة *la langue* باعتبارها نسقاء واللسان *Le langage* أي اللغة في بعدها الاجتماعي والتداولي، والكلام أو القول *la parole* أي تلك اللغة كما هي على لسان الأفراد من الناحية العملية. فهذا الفصل المفتعل بين هذه المستويات المتداخلة فيما بينها يعني إغفال دور المتكلم والمستمع معا في هذه العملية التواصلية، وكذلك إغفال طبيعة اللغة الإنسانية برمتها في هذه التجربة الفريدة.

وعلى هذا الأساس يصبح الكلام La parole هو الحدث الأول بامتياز لأنه يعني القدرة على القول، أما اللغة La langue فيه التحقيق العملي لتلك التجربة.

وقد ساهمت النبوة في بني إسرائيل كثيرا في هيمنة **فعل الكلام**. ولما انتهت تلك المرحلة انطلقت مرحلة **الكتابة** والتدوين. ولما جاءت الديانة المسيحية أصبحت الأناجيل (العهد الجديد) مكتوبة باليونانية أو اللاتينية، وتم الابتعاد تدريجيا عن

---

(57) Benjamin Gross: 2003. *L'aventure du langage. L'alliance de la parole dans la pensée juive.* Editions Albin Michel. Paris. 312 pages.

اللغة العبرية (واللغة الآرامية). ونتج عن هذا الانتقال قطيعة من النص العبري ومع الصوت العبري (أي الصوامت والصوائت). وخفت بذلك الكلام La parole الذي كان يربط اللغة العبرية بالتوراة، والتوراة باللغة العبرية.

**وتم الانتقال من الكلام إلى الكتابة، ومن التوراة إلى الأناجيل، ومن اللغة العبرية إلى اللغة اليونانية أو اللغة اللاتينية، ومن النص الأصلي إلى الترجمات.**

والترجمة تعني إمكانية اختيار صياغة ضمن صياغات ممكنة. وعلى هذا الأساس أصبحت عقيدة المسيحية غير مرتبطة بالضرورة بلغة معينة، على عكس الديانة اليهودية التي قرنت معرفة الشريعة بالإلمام باللغة العبرية ! وبعبارة أخرى : إن هوية الخطاب الديني في التصور اليهودي تضع علاقة مباشرة ما بين التوراة واللغة العبرية. بينما تزول هذه الرابطة في علاقة المسيحية باليونانية أو اللاتينية.

بل إن اللغة العبرية تمثل انطلاقة **ثلاث محطات** أساسية هي محور الحضور اليهودي (الإنساني) منذ أن كان هذا الوجود. فالخليقة تعني حضورا إلهيا في هذا الكون، مثلما يرتبط الوحي بتجلي الإله للإنسان، أما الخلاص فيعني ارتباط الإنسان بالكون[58].

*«**Création** - sortie de Dieu vers le monde,*
***Révélation** - sortie de Dieu vers l'homme,*
***Rédemption** - sortie de l'homme vers le monde».*

وهكذا تصبح اللغة العبرية محور التصورات الفكرية والصوفية والدينية والفلسفية... منذ البداية، كما تعتبر عنصرا جوهريا في فهم كثير من التصورات اليهودية.

**.2.4.4**

ويبدو موقف Jacques Derrida (2004)[59] من اللغة العبرية، وهو يدرس أعمال Baruch Spinoza و Gershom Scholem يسير في الاتجاه الذي أوضحنا بعض ملامحه فيما

---

(58) *Ibid*. p. 155.

(59) Jacques Derrida: 2004. Les yeux de la langue. L'abîme et la volcan, pp. 42-45. In: *Le Magazine Littéraire*. N° 430. Avril 2004.

سبق. فالعبرية ليست لغة – أم فقط، وإنما هي *une langue archi-maternelle ou patriarchique* لأن باسمها ومن أجلها يتحدث الإنسان اليهودي. فزعيم المدرسة التفكيكية يقف بالتفكيك عند حدود اللغة العبرية.

وتتحول اللغة العبرية عنده إلى نموذج لما يسمى **اللغة الثالثة** *La troisième langue*، أي اللغة التي تتجاوز ثنائية اللغة المقدسة واللغة المتداولة. فالعبرية تستطيع أن تعبر عن الطابعيْن معا دونما تنافر أوتناقض أو تعارض.

هذه الرؤية الغربية للتوراة واللغة العبرية تكشف عن مدى تغلغل التصور اليهودي في كثير من الثقافات وعند كثير من المثقفين المرموقين.

**.5.4**

ونقترح أخيرا – وليس آخرا – الحديث عن هذه التوراة وهذه اللغة العبرية في إطار بيئة ثقافية عربية محضة، أي أننا نحاول فهمها على ضوء ثقافة شبه الجزيرة العربية قبيل مجيء الإسلام.

ونمثل لهذا الاتجاه بالباحث العراقي فاضل الربيعي (1996)[60] و(2000)[61] و(2002)[62] و(2003)[63] يسعى هذا الباحث إلى إعادة النظر في كثير من المصطلحات التي درج مؤرخو الشرق القديم وعلماء اللغة والباحثون الإركيولوجيون وغيرهم على تكرارها مثل مصطلح «**الأقوام التوراتية**». فهذا الاستعمال يعني بالضرورة إقصاء لمفهوم «**العرب العاربة**»، وإلى طمس وجودهم التاريخي. والنتيجة هي فهم مغلوط ومشوه للتاريخ القديم برمته.

---

(60) فاضل الربيعي : 1996. *الشيطان والعرش. رحلة النبي سليمان إلى اليمن*. دار رياض الريس للكتب والنشر. لندن/بيروت. 256 صفحة.

(61) فاضل الربيعي : 2000. *إرم ذات العماد. من مكة إلى أورشليم : البحث عن الجنة*. دار رياض الريس للكتب والنشر. لندن/بيروت. 427 صفحة.

(62) فاضل الربيعي : 2002. *شقيقات قريش. الأنساب. الزواج، والطعام في الموروث العربي*. دار رياض الريس للكتب والنشر. لندن/بيروت. 510 صفحة.

(63) فاضل الربيعي : 2003. من أيقظ علي بابا ؟ سلسلة مقالات (10 مقالات). *القدس العربي*. السنة 15. من العدد 4476 إلى العدد 4481. من 6 أكتوبر إلى 16 أكتوبر 2003.

وهو يقترح بكثير من الجرأة إدراج التوراة ضمن الإخباريات العربية القديمة، أي تلك المصادر التي تتحدث عن التاريخ بصيغة أسطورية. ولذلك فبدلا من اعتبار نصوص التوراة مجموعة من الأساطير كما جرت على ذلك العادة عند كثيرين من الباحثين، فإن فاضل الربيعي يفترض – على العكس – أنها مليئة بالإخباريات، لذا يسعى إلى ربط التوراة التي كانت شائعة في شبه الجزيرة العربية، خصوصا عند العرب العاربة (أي سلالة قحطان).

إن اسم **قحطان** يحمل سلسلة من المعاني الدالة على القحط والجفاف واحتباس المطر، عكس **عدنان** الإسم الدال على الخصب والإقامة في الأرض، ومنه جاءت كلمة **معدن** للدلالة على ما هو مقيم في باطن الأرض.

ويقترح الباحث تصحيح بعض الأسماء الواردة في التوراة، مثل «**عيسو**» الابن البكر لإسحق بن إبراهيم، فاسمه العربي الحقيقي هو **العيص**. وتدل الكلمة على الجدب والقحط الشديد. ومن هذا الجذر شاع استعمال «مسألة عويصة» للدلالة على صعوبة حلها وفكها. وغير خاف العلاقة بين هذا المعنى وولادة «عيصو» العسيرة في التوراة. فقد ولد «عيصو» حسب الرواية التوراتية أصهب اللون وكثيف الشعر. وتفيد هذه الصورة في المخيال العربي معنى الشدة. فالعرب القدماء كانوا يسمون السنة الشديدة سنة حمراء.

لقد عاشت العرب العاربة ومعها الأسباط فترة طويلة من القحط والجدب والجوع. والعرب العاربة (على غرار الأسباط) يتكونون من 12 قبيلة، وهي : عبيل، وبار، جشم، جرهم، طسم، جديس، ثمود، عاد، العماليق، عبد ضخم، أميم، إلخ.

وإذا كانت فكرة الأسباط عند بني إسرائيل، والشعوب عند العرب العاربة، والقبائل عند العرب المستعربة مرتبطة بالرقم العددي 12 للدالة على الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الإخباريات إلى التاريخ، فإن رقما آخر، وهو 40 يدعونا إلى مزيد من التأمل في مسألة الانتقال من طور إلى آخر : فحرب البسوس دامت 40 سنة، والتيه اليهودي استمر 40 عاما، ومكث موسى في جبل سيناء 40 يوما.

ولعل هذا الانتقال هو الذي يفسر هجرة إسماعيل (أو طرده بالصيغة التوراتية) مع أمه هاجر. لقد تم الطرد بدعوى حرمان الابن البكر من الإرث، وكان لابد من هجرة إسماعيل كي يمتلك لغة جديدة رفقة أمه هاجر التي يرتبط اسمها بالهجرة. وتتحمل هاجر الأم الهجرة مع ابنها إسماعيل، وتصاحبه في رحلته الشاقة بحثا عن لسان جديد. وتذكرنا هاجر بأم موسى، وأم المسيح، وأم سرجون الأكادي، وأم قدموس الفينيقي الإفريقي.

وحين ترتبط اللغة باللسان فهذا يعني ولادتها وخروجها من الفم مثلما كانت ولادة المسيح عليه السلام من كلمة ألقاها الرب، ومثلما كانت ولادة يونان التوراتي من فم الحوت، ويونس العربي من فم النون الذي ابتلعه، ثم قذف به إلى الشاطئ.

إن إعادة قراءة التوراة على ضوء الإخباريات العربية القديمة سوف تمكننا من ربط كثير من المفاهيم والعادات والأسماء والمصطلحات ببيئة شبه الجزيرة العربية، ومنها الختان والأكل ونوع اللباس والترحال.

فإذا كان العوسج البري هو طعام الإبل في زمن المجاعة يسمى في اللغة العربية «**العُبري**»، وإذا كانت الناقة القوية والشديدة على السفر، والجمل القادر على السير إلى مسافات بعيدة يدعى في الثقافة العربية القديمة «**العبّار**» وإذا كانت كلمة «**عبر**» تعني القلف، أي الذي لم يعرف بعد عادة «الختان»، فإن هذه العناصر اللغوية مجتمعة تعطينا صورة عن حياة العبرانيين قديما، وهي حياة تقوم أساسا على الانتقال والترحال بحثا عن الاستقرار بمعناه الثقافي والروحي والأخلاقي والاجتماعي...

وهذا الانتقال يعني التحول من طور الطبيعة إلى طور الثقافة. فكلمة «**عذري**» مثلا التي شاع فهمها في إطار ممارسة نوع من الحب العفيف ترتبط **بالإعذار** أي **الختان**. والختان يحيلنا مباشرة على **الطهارة** (وتستعمل الدارجة المغربية المعنى نفسه اليوم للدلالة على قيمة هذه الممارسة).

فهل معنى هذا أن العرب سبقوا العبرانيين في القيام بعملية الختان، وإن تحدثت التوراة عن صلة هذه الممارسة بمفهوم **الميثاق** الذي أبرمه الإله التوراتي مع أبرام/أبراهام ؟

ومما يثير الانتباه أيضا أن اللغة العربية تتحدث عن **البجاد** باعتباره ذلك الكساء الذي كانت تستخدمه الجماعات البدوية الأعرابية، خاصة قبيلة **بني تميم** التي اشتهرت ببداوتها الشديدة من سائر قبائل الجزيرة العربية.

وتذكرنا كلمة «البجاد» العربية بكلمة בגד العبرية، ومن المفيد أن نجد التوراة تتحدث عن قميص يوسف، وتصفه بأنه בגד (سفر التكوين : 12/39) :

« ותתפשהו בבגדו ».

**خلاصة :**

يبدو أن إعادة النظر في كثير من الإشارات اللغوية والدينية والتاريخية الواردة في التوراة تمكننا من حل ألغاز عديدة يحفل بها النص التوراتي. كما يبدو مفيدا جدا ربط التوراة بفضاء شبه الجزيرة العربية قبل بزوغ الدعوة الإسلامية.

هذه العودة لا تعني إقصاء لمعارف وفدت إلينا من عوالم أخرى، ولكنه إغناء وإثراء للثقافة، واستيعاب جديد لقضية التراث. فمستقبلنا بناه ماضينا وأرساه حاضرنا. وعلينا أن نعيد صياغة كثير من المفاهيم والتصورات التي تعودنا على ترديدها دون فهم مقاصدها الحقيقة أو الخفية.

وتعتقد أن إعادة ترجمة النص التوراتي يمثل واحدا من التحديات الكبرى التي ينبغي الانكباب عليها في إطار الجمعية المغربية للدراسات الشرقية.

# الألفاظ الدالة على مفهوم المدينة في المدونات القديمة

## - دراسة مقارنة -

**أزديموسى مصطفى**
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجديدة

يعد الجذر المكون من : حرف حلقي + راء من أقدم الجذور الدالة على مفهوم المدينة. والثابت في هذا الجذر هو الراء. أما المتغير فهو الحرف الحلقي. وعلى الرغم من أن الحروف الحلقية في اللغات السامية الحامية، ومن الناحية النظرية، يشكل كل منها وحدة مميزة phonème، فإننا، في الجذر الذي نحن بصدده، نميل على اعتبارها متغيرات أصواتية، لأنها، وإن تعددت، لا تؤدي إلى تغيير المعنى العام، وهو المدينة ولتمحيص هذا الافتراض نضيف إلى الجذر المذكور الحركات اللازمة لنحصل على الألفاظ الآتية :

**1. أور :**

لهذا اللفظ ظهور مكثف في التراث الشرقي القديم. واشتمال عدد من اللغات السامية عليه يدل على أن معناه في الأصل هو «مدينة» (بالتنكير). وقد اكتسب التعريف، أول ما اكتسبه، بالعلمية عندما أصبح إسما علما يطلق على منطقة لها شأن سياسي وديني عظيم. ولعل تعظيم شأن هذه المنطقة هو السبب في إطلاق تسمية «أور» عليها. تماما كما حدث ليثرب عندما سميت «المدينة» تعظيما

لشأنها. وهذا ليس معناه أن لفظ «أور» فقد دلالته الأصلية، وإنما حافظ عليها بطرق متعددة أهمها استعماله في مركبات إضافية. علما أن الإضافة ترد الألفاظ إلى أصولها، ليس فقط من الناحية المعنوية وإنما أيضا من الناحية النحوية كما يقول النحاة[1]. من أشهر المركبات الإضافية المشتملة على لفظ «أور» في المدونات القديمة، وخاصة في التوراة، ما يلي :

### 1.1. أور كسديم :

ترجم أور كسديم إلى العربية بأور الكلدانيين، وواضح أن المترجم هو المضاف إليه فقط. أما المضاف أور فقد تم نقله كما هو. وذلك لأن التوراة ربطته بالفترة التاريخية التي عاش فيها النبي إبراهيم، وهي بداية الألف الثاني قبل الميلاد. الفترة التي كانت فيها أور قد اشتهرت بهذه التسمية. بل وقبل ذلك بمئات السنين حسب كثير من الباحثين. ولعل هذا الوضع التاريخي هو السبب في عدم ترجمة الترجمة السبعينية لأور بلفظ يدل على معنى «مدينة».

لكن إضافة أور إلى الكلدانيين في الترجمة أمر يصعب قبوله. وذلك لأن الكلدانيين اصطلاحا أسرة عاشت ما بين القرن السادس والسابع قبل الميلاد. وهي مرحلة «غير متزامنة anachronique إطلاقا مع المرحلة الموافقة لزمن إبراهيم»[2].

إن هذه المفارقة دفعت بكثير من الباحثين ممن يتشبثون بأور الكلدانيين اصطلاحا ومفهوما، إلى تضمين كلامهم رأيا لا يتبنونه، يفيد أن أور الكلدانيين هذه، أي الواقعة جنوب العراق، غير التي قصدتها التوراة. فأحمد سوسة مثلا يشير إلى وجود مدينة «باسم أور غير أور العراقية تقع بالقرب من «حران» حيث أسست جملة مدن قديمة كانت بالدرجة الأولى مراكز تجارية عرفت باسم حور. إلا أن هذه النظرية – عنده – لا تستند إلى دليل»[3]. ويشير «ماير» إلى اعتقاد متوارث بوجود

---

(1) **الأشباه والنظائر في النحو**، جلال الدين السيوطي، تحقيق عبد الإله نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1985، ج 1. ص. 155.

(2) *Encyclopaedia Univesalis* (U/Z), p. 3568.

(3) **العرب واليهود في التاريخ**، أحمد سوسة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة، دمشق، 1986، ص. 481.

مدينة باسم أور أقصى شمال العراق أي بالقرب من حران. لكن هذا الاعتقاد – عنده أيضا – زال باكتشاف أطلال أور أقصى الجنوب[4] من قبل فريق من الأركيولوجيين في تل المقير حاليا[5].

إن القرائن والأدلة على وجود أور في أقصى شمال العراق على الحدود الأرمينية التركية متعددة منها :

أ – إن التوراة وهي ترسم خط سير النبي إبراهيم نحو كنعان هدف الهجرة، انتقلت به وبعائلته من أوركسديم إلى حران مباشرة بشكل يدل على قرب المسافة بينهما. في حين أن المسافة بين أور الكلدانيين وحران من البعد بحيث يجب معها اجتياز عدد من المدن كلارسا وميت وماري وترقة وعانة والبوكمال والميادين وغيرها مما لا يمكن للتوراة إهماله أو إهمال بعضها على الأقل.

ب – إذا كان هدف النبي إبراهيم هو الهجرة إلى بلاد كنعان فما الذي جعله ينطلق من أور الكلدانيين في أقصى الجنوب إلى حران في أقصى الشمال، ثم يعود بعد ذلك إلى الغرب حيث كنعان التي لا يفصلها عن أور إلا الجزء الجنوبي من الشام، أي ما الذي جعله يتحول «من الطريق المباشر والقصير إلى كنعان، وتجشم مصاعب مضاعفة عدة أضعاف، للوصول إليها عن طريق حاران ؟»[6].

ج – إن كسديم مشتق من كلمة كسد المدونة في النصوص الأشورية القديمة والتي تعني غزا. والكاسديون بهذا هم الغزاة. وهم أنفسهم الذين يشار إليهم في النصوص ذاتها بالكاسيين الذين كانوا منتشرين في المناطق الشمالية، و«كانوا يشكلون خطرا داهما على البلاد. وقد غزوا بلاد الرافدين فعلا واحتلوها»[7].

---

(4) **حياة النبي إبراهيم وطاعة الإيمان**، ماير، ترجمة مرقس داوود، مكتبة المحبة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1980. ص. 12.

(5) *The new Encyclopaedia Britannica*, volume IX, p. 1021.

(6) **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول**، سيد القمني، سينا للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة 990، ص. 59.

(7) **المرجع نفسه**، ص. 66-67.

والخلاصة أن عدم اعتبار أور الواقعة في أقصى جنوب العراق هي المقصودة بأور كسديم يجعلنا نميل إلى وجود أور أخرى في أقصى شمال العراق : إما كمدينة سميت هي الأخرى بهذا الإسم لشيوع إطلاقه على كثير من المناطق كاور ارتو مثلا. وإما كلفظ يعني مدينة الكاسيين أو الكاسدين، أي البلاد التي كانوا يحكمونها دون تحديد جغرافي لها لأن الكاسيين كما يدل على ذلك اسمهم عاشوا حياة مليئة بالغزو مما جعلهم لا يستقرون في مكان محدد له تسمية محددة.

### 2.1. يـــروشليـم :

يروشليم مدينة فلسطينية عرفت بهذا الإسم قبل أن تصبح عاصمة مملكة يهودا في الجنوب في مقابل مملكة إسرائيل في الشمال. أسسها كما يرى بعض المؤرخين الهكسوس الذين غادروا مصر في عهد احمس واتجهوا إلى المشرق حيث «بنوا في الأرض التي تدعى اليوم يهودا Judaea مدينة على قدر من الضخامة تتسع معه لتلك الآلاف من الناس. وأطلقوا عليها (أورشليم) Jerusalem»[8] وما من شك أن أورشليم مركب إضافي يعني مدينة السلام، إذ أن المضاف إليه : شليم كلمة سامية حامية قديمة اشتملت عليها نقوش رأس شمرا وترددت في كثير من أسماء الأعلام الآشورية والبابلية كشلمنصر. بل واستعملها الفرعون مرنبتاح في أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد بالراء : شرم[9]. أما المضاف فهو في الأصل أور وتحول في المركب الإضافي العبري إلى يرو، وليس العكس. لأن هذا اللفظ عرف في أقدم المدونات كالمدونات الأكادية باور. والذي حدث في العبرية هو أن حركة الألف أي الضمة الطويلة زحلقت إلى الراء، وأصبح الألف بدون حركة مما جعل نطقه ساكنا أمرا غير مستساغ صوتيا، فتحول إلى حرف قريب منه من حيث المخرج، وهو الياء الحنكية. وما كان هذا ليتم لو أن عبرية التوراة حافظت على المركب أورشليم كما هو في الأصل حيث أن المضاف إليه فيه مستقل عن المضاف نطقا وكتابة، تماما كما فعلت في أور كسديم حيث يبدو الفصل بين أور وكسديم واضحا. إن التحول الصوتي الذي طال يروشليم جعل منه مركبا مزجيا يكتب

---

(8) *Aegyptica*, Manetho, traduction W.G; Waddell, the loeb classical library, 1980, p. 89.

(9) **آلهة مصر العربية**، علي فهمي خشيم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الآفاق الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1990، ج. 1، ص. 94.

وينطق وكأنه كلمة واحدة بعد أن كان مركبا إضافيا. وهو نفسه الذي انتقل إلى اللغات الأوربية في صورة Jerusalem أو Yarusalem حيث تتبادل الجيم والياء في كثير منها. والغريب كما يقول علي فهمي خشيم «إن الأستاذ Waddell مترجم روايات تاريخ «مانيثون» (ص 88-89) يورد أسماء مدن فيها هذا المقطع – أي Jeru – من مثل Jeru-baᶜal (مدينة بعل)، Jeru-'el (مدينة ال)، Jaru-Watas' (مدينة وتش)، ويقول إنه : غير سامي»[10].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض المعاجم العربية القديمة أوردت أورشليم ضمن الجذر «أور». لكنها لم تقم أية علاقة معنوية بينهما، إذ أن هذا الجذر فيها لا معنى له إلا من خلال الأسماء والأفعال المشتقة منه مثل الأوار أي شدة حر الشمس واستاور أي نفر وغيرهما[11]. أما أورشليم فالمشهور فيه كما يقول ابن منظور هو «أورى شلم بالتشديد (...) وهو إسم بيت المقدس ورواه بعضهم بالسين المهملة وكسر اللام كأنه عربه، وقال : معناه بالعبرانية بيت السلام. وروي عن كعب أن الجنة في السماء السابعة بميزان بيت المقدس والصخرة، ولو وقع حجر منها وقع على الصخرة، ولذلك دعيت أورشلم ودعيت الجنة دار السلام»[12].

من الواضح أن ابن منظور هنا نظر إلى أورى شلم على أنها تسمية غير عربية لأنه تحدث عن تعريب الجزء الثاني منها وهو شلم، وأهمل الجزء الأول وهو أورى لأن معطياته العربية عن هذا الجذر – وكما ذكرنا – ليس فيها معنى المدينة أو حتى البيت. وهذا على الرغم من إشارته إلى الأصل العبري للتسمية وإلى معناها فيه وهو بيت السلام حيث يجوز للبيت أن يعني مدينة، لأن هذه الإشارة لا تعني أنه يعرف اللغة العبرية بدليل أنه ينسب المعنى المذكور لا ورى شلم فيها إلى غيره. وهذه حاله وحال كثير من المعجميين العرب القدماء كلما تعلق الأمر بتفسير لفظ له علاقة بالعبرية، حيث يصدر التفسير غالبا بعبارة تتضمن فعل القول المبني للمجهول هي : قيل أو يقال : إن معناه أو معناها في العبرانية كذا.

---

(10) **المرجع نفسه**، ص. 94.

(11) **لسان العرب**، ابن منظور، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار المعارف القاهرة، مادة أور.

(12) **المصدر نفسه**، مادة أور.

بالعودة إلى أور، وقبل الانتقال إلى لفظ أرم، أشير إلى أن كثيرا من أسماء الأماكن القديمة، بالإضافة إلى التي ذكرتها، تضمنته، مثل أور ارتو التي أطلقت على منطقة أرارات وأريدو الواقعة قرب أور الجنوبية ؛ ثم أوروك وأصلها أور «أما المقطع الثاني UK فهو متطور عن المحدد KI في السومرية التي تعني بلاد، أرض (قارن العربية : قيا = أرض) وتأتي آخر الكلمة URUK > URU-KI (= حرفيا : بلاد أور، أرض أور)»[13].

2. إرم :

ورد هذا اللفظ في قوله تعالى : ﴿**ألم تر كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد وثمود الذين جابوا الصخر بالواد**﴾[14]. واختلف أكثر المفسرين والمعجميين في تحديده. وارتبط هذا الاختلاف عندهم بالتخريج النحوي والصرفي. فمنهم من رأى أن إرم (بالرفع) هو عاد الأخيرة أو بلدة أهل عاد التي كانوا فيها أو هو والد عاد الأولى[15]. ومنهم من رأى أن إرم (بالفتح وبدون صرف) هو إسم عاد الأولى ذات البناء الرفيع[16]، وفي هذه الحالة لا يعرب ارم مضافا إلى عاد وإنما هو بدل منه. أما إذا عد مضافا وقرئ عاد بدون تنوين فإنه إسم أم أهل عاد أو إسم بلدة[17]. وهنا يطرح أبو جعفر النحاس سؤالين إنكاريين : الأول هو : كيف صرف عاد و لم يصرف ارم ؟ والثاني : إذا كان ارم اسم بلدة أو اسم موضع فكيف يكون بدلا من عاد أو نعتا له ؟[18]

إن عدم الاهتداء إلى نوع العلاقة بين ارم وعاد جعل بعض المفسرين والإخباريين يعتبرون ارم هي الإسكندرية حسب زعم ابن كعب القرطبي أو هي دمشق حسب رواية ابن وهب أو هي قبيلة ما حسب قتادة أو إنها، أخيرا، مدينة عظيمة ما[19].

---

(13) **آلهة مصر العربية**، علي فهمي خشيم، هامش رقم 26، ص. 95.

(14) سورة الفجر، الآيات، 6-7-8-9.

(15) **لسان العرب**، ابن منظور، مادة ارم.

(16) **صفوة التفاسير**، محمد علي الصابوني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1401هـ، ج. 3، ص. 556.

(17) **الصحاح**، الجوهري، مادة ارم.

(18) **إعراب القرآن**، أبو حعفر النحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1985، ج. 5، ص. 220.

(19) **المصدر نفسه**، ج. 5، ص. 221.

خلافا لما سبق وخلافا لمن رأى من المحدثين أن الآراميين هم المقصودون بارم القرآنية وأن ذات العماد هم «الأبطال الذين لمعت شخصياتهم في الحرب والسياسة»[20]، هناك تفسيران هامان اعتمد الثاني منهما لأنه تفسير لغوي مقارن. أما الأول فيقول بوجود مدينة في العربية الجنوبية القديمة تدعى أرماو مازالت أطلال معبد قديم مبن بالصخر يسمى (أوام) وعلى الغرب منه معبد آخر يسمى باسم العمايد. وعلى أساس من هذا يقول صاحب هذا الرأي : «إذا ما اعتبرنا معبد (أوام) هو معبد (أرام) القديمة. ولنلاحظ أن قراءة النقوش المسندة لم تزل تحمل لبسا وأخطاء عديدة في قراءتها، و لم يقر أي من الآثاريين بمصداقية قراءته التامة، ومن ثم نفترض أن معبد (اوام) هو معبد (ارام) أو (ارم) التي تسمى الآن (العمايد)، وعليه تصبح (ارم) هي مدينة شعب (عاد)، أما العمايد فتفسر لنا الوصف القرآني لعاد، بأنها (ذات العماد)»[21]. وأما التفسير المقارن فمفاده أن أرم مكونة من «ا ر» التي تعني مدينة والميم علامة للتمييم. وقد وردت بهذا الشكل في النقوش الأكادية المكتوبة بالمسمارية في حالتي الرفع URUM والجر URIM[22]. كما أن كثيرا من الكلمات السبئية والمعينية والقتبانية، وخاصة أسماء الأماكن والأعلام، تنتهي بميم دون أن تكون هذه الميم من جذر الكلمة ك : يسرم وخضنم وغيلم في القتبانية وفرعم أي فرع وعشرم أي عشر في المعينية وصحرم أي صحار وحمرم وهو الإسم الذي أطلقه السبئيون على حمير عندما كانوا في نزاع معهم[23].

ويمكن تشبيه المركب القرآني (بعاد ارم) بالمركب التوراتي (بشفى قرياتايم)[24] حيث لا تدل الميم ومعها الياء على التثنية ولا هي حرف ينتمي إلى جذر الكلمة. وإنما هو تمييم لحق بالجذر قرت أو قرية التي تعني قرية أو بلاد أو مدينة. لكن من المحتمل أن هذا المعنى المعجمي الأصلي قد تطور فأصبح علما مكانيا، ولهذا لم

(20) **الأمم السامية، مصادر تاريخها وحضارتها**، تأليف حامد عبد القادر مراجعة وتعليق عوني عبد الرؤوف، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت.، ص. 104.

(21) **النبي إبراهيم والتاريخ المجهول**، السيد القمني، ص. 184.

(22) **آلهة مصر العربية**، ج. 1، ص. 94.

(23) **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جواد علي، دار العلم للملايين (بيروت) ومكتبة النهضة (بغداد)، الطبعة الثالثة، 1980، ج. 2، ص. 110 و 232 و 520.

(24) **سفر التكوين**، الإصحاح 14، الفقرة 5.

يترجم قرياتايم في التوراة إلى قرية في العربية وإنما نقل كما هو. وهذا ما حدث بالضبط في تسميات أخرى أشهرها قرطاج أو قرطاجة التي تعني في الأصل القرية أو المدينة الجديدة. ولا تفوتني الإشارة هنا إلى العلاقة الصوتية بين الجذر «ار» والجذر «قر» فضلا عن العلاقة المعنوية حيث تدل المدينة على القرية والقرية على المدينة أحيانا كثيرة.

والخلاصة إن ارم في القرآن الكريم معناها المدينة.

3. حـــور :

لو انطلقنا مما يلي :

أ – أن حور – وكما جاء في نص سابق – تمثل مجموعة مدن تعد مراكز تجارية كبيرة ومنها أوركسديم وحاران. وهنا نلاحظ التقارب الصوتي الشديد بينها في الحرف الأول وهو حلقي، والاشتراك في الحرف الثاني وهو الراء.

ب – أن هذا الجذر استعملت حروفه في تسميات مجموعة من المدن والقرى وعبر مراحل تاريخية متعددة ؛ نحو : الحيرة وحوران في بلاد الشام والحويرة في منطقة الزروق بليبيا وقبيلة حرة أو حرت التي وردت في النص السبئي الموسوم بـ CIH407[25]. مما يدل على أن الأصل اللغوي فيها واحد.

ج – أن حارة في العربية تعني جزءا من مدينة. وتعني في لهجة جنوب الجزيرة العربية قرية[26].

لو انطلقنا مما سبق، إذن، نستطيع القول بأن حور في أصل وضعه يعني مدينة وإذا كان هذا الجذر من الناحية المعجمية الصرف يعني في السبئية والعربية الذهاب والإياب أو الإحاطة أو الدوران حول... فإن أهم ما يميز المدينة القديمة هي أنها محاطة أو مدورة أو محصنة بسور[27].

(25) **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جواد علي، ج. 2، ص. 541.

(26) **آلهة مصر العربية**، ج. 1، ص. 92.

(27) **المرجع نفسه**، ج. 1، ص. 92.

**4. عـــيـــر :**

يدل هذا اللفظ في العبرية على مدينة. وأصله هو ارو الذي تحول إلى إير ثم إلى عير : (أور > اير > عير). وفي الكتابة السبئية الموسومة بـ CIH 621-728 ورد «عر» في المركب «عرمويت» الذي يعني «حصن غراب». وهي التسمية التي لازالت تطلق على منطقة قرب حضر موت بها آثار مخازن ومياه وموضع لبرج المراقبة[28]. ولا يخفى ما للحصن من علاقة معنوية بالمدينة أو بجزء منها، أي المحصنة. وهو ما لا حظناه أيضا في الجذر حور بمعنى المدينة المدورة أو المسورة بسور يحميها. وفي المصرية القديمة ورد الجذر «عر» في العبارة : «ح ت. و ع ر، إم ن ت» حيث يعني «ح ت» دارا أو قلعة أو بيتا ويقابل «حائط» في العربية، و«و ع ر» مدينة أو إقليم. ومعنى العبارة كلها هو قلعة مدينة أو إقليم إمنت[29].

أما في العربية فإن أول معنى أوردته المعاجم لعير فيها هو «قافلة»، أي مجموع الإبل والحمير، بما تحمله وبأصحابها، الذاهبة والعائدة. ومن مشتقات عير عيار أي كثير التطواف، والمعيرة بذلك هي التي وقع عليها التطواف، الذي يذكرنا بالطائف، والتطواف الدوران، فالمعيرة، إذن، هي المدورة أو المحاطة أو المحورة، أي المدينة.

لا أريد هنا أن أقيم علاقة قد تبدو تعسفية بين معنى المدينة واللفظ العربي «عير». ولكن يمكن أن نتلمس أثر هذا المعنى في قوله تعالى : ﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها﴾[30]. حيث عطف العير على القرية. والمؤكد أن عير في العربية كان يعني مدينة أو قرية. لكن استعماله بهذا المعنى تقلص بمرور الزمن بعد أن هيمن عليه لفظ المدينة نفسه خاصة بعد أن أصبح علما على مكان مدن فيه الرسول ﷺ.



(28) **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج. 2، ص. 160-161.

(29) **آلهة مصر**، ج. 1، ص. 90.

(30) **سورة يوسف** الآية 83.



# المدن العتيقة في أسفار العهد القديم

**المنتصر السعدية**

كلية الآداب - المحمدية

**مقدمة**

سنحاول في هذا العرض أن نسلط الضوء على بعض أسماء المدن العتيقة كما عرضتها أسفار العهد القديم باعتباره أقدم مرجع تاريخي يرجع إليه العلماء في تاريخ فلسطين القديم.

ونحن نقرأ أسفار العهد القديم شد انتباهنا مجال أسماء مدن العالم القديم، سواء تلك التي احتفظت بنفس الإسم إلى يومنا هذا أو تلك التي تغيرت أسماؤها. وفق تغيير الخارطة السياسية التاريخية عبر مختلف العصور. ومن خلال قراءة العديد من النصوص التوراتية حاولنا جرد أسماء المدن العتيقة وربطها بالسياق العام للنص الذي يحدد مسار المدينة التاريخي أو السياسي. فكيف عكست التوراة فضاء المدينة...

إن المدينة في أسفار العهد القديم هي رمز الوحدة الدينية والسياسية وهي رمز الاستقرار والنماء والرخاء لأهلها وتجسد واقع الحروب والكساد والدمار، فإذا صلح أمر المدينة صلح أمر دين أهلها ودنياهم وإذا ضاعت المدينة ضاع أمر دينهم ودنياهم.

من هذا المنطلق فالمدينة في النص التوراتي هي بطلة الحكي التاريخي الديني والسياسي المتمثل في مستوى علاقاتها بأبطالها من أنبياء وملوك وآلهة ورجال دين. ولا يمكن أن نقرأ سفرا من أسفار التوراة دون أن نلمس في مختلف تجلياته وسرد أحداثه حقيقة المدينة كأسطورة ورمز سرمدي لصراع بني إسرائيل المستمر

من أجل التمسك بالعقيدة والشريعة للتغلب على الآخر وقهره. فالمدينة في منظور اليهود هي الفضاء الذي يحمي بيت الرب يحمي الهيكل إذن فهي حامية الشريعة. والعهد الذي أبرم مع إله إسرائيل هو ذلك الميثاق الذي يريد في نهاية المطاف أن ينتصر لشريعة اليهود.

وكلما تمرد الملوك على الدين، تمردوا على المدينة. كما فعل سليمان في عبادته لآلهة أخرى أدت إلى سقوط مملكته العظيمة.

وهكذا سيتم بناء المدينة بأمر إلهي :

«وقالوا تعالوا نبن لنا مدينة وبرجا رأسه إلى السماء ونقم لنا إسما كي لا نتبدد على وجه الأرض كلها» (التكوين : 11-4).

«فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما» (التكوين : 11-5).

في هذه الفقرات من سفر التكوين ذكرت المدينة بصفة عامة دون ربطها بأي إسم، «لأن بيوتهم ومدنهم هي ملك لهم فيما بين بني إسرائيل» (الأحبار : 25-33). وفي مقام آخر، يجعل ضواحي المدن ملكا لبني إسرائيل «وأما ضواحي مدنهم فلا تباع لأنها ملك مؤبد لهم» (الأحبار : 25-34).

**أور :**

إن أول مدينة ذكرت في العهد القديم هي مدينة أور كما جاء في النص «ومات هاران قبل أبيه تارح في أرض مولده في أور الكلدانيين» (التكوين : 11-28)، «فخرج بهم [تارح] من أور الكلدانيين ليذهبوا إلى أرض كنعان». (التكوين : 11-31).

وقد ارتبط ذكر أور بهجرة إبرام [إبراهيم] إلى أرض كنعان. ويتفق الخبراء على أن إبراهيم الخليل سلك طريق الفرات الأيمن في رحلته من أور إلى حران، وهي نفس الطريق التي تسلكها القوافل، ولقد ظهر من المدونات التاريخية القديمة التي اكتشفها الآثاريون أن هجرة إبراهيم حقيقة واقعة لا مجال للشك فيها[1].

---

(1) أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ، حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الآثارية، العربي للإعلان والنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الثامنة، دمشق، بدون ذكر تاريخ النشر، ص. 562-566.

**أورشليـــم :**

لا أحد يجادل في هذه الحقيقة الصارخة هي أن المدينة البطلة بطلة الحكي التاريخي لأسماء المدن العتيقة في العهد القديم هي أورشليم (هي مدينة السلام) ولأنها أصرت وتصر على أن تبقى مدينة السلام حتى أضحت رمز البطولات والملاحم، رمز الانتصارات والهزائم، أورشليم عبق التاريخ، تاريخ الألم النبيل[2]، وشرنقة يلفها صراع سرمدي لأنها أبت أن تبقى عربية صامدة صمود أسوارها وأبراجها صمود البشر والشجر والحجر رغم أنهم حاولوا استئصال جذورها وتزوير تاريخها، استئصال أهلها الذين أنبتتهم أرض السلام أرض أبناء فلسطين.

فكيف جسدت أسفار العهد القديم ملحمة أورشليم وكيف نقلت أهم أسمائها القديمة ؟

«ما من مدينة في تاريخ العالم تمتعت بقدسية مستدامة منذ أن أسسها اليبوسيون الكنعانيون قبل زهاء خمسة آلاف عام حتى يومنا هذا مثل مدينة أورشليم. إنها الأرض المباركة «دار السلام» كما سماها الأقدمون. وقد حمل ملوكها القدماء لواء عقيدة التوحيد للإله العلي لأول مرة في التاريخ البشري، على ما يرى الكثير من المؤرخين، وقد خصها الله بالعديد من الأنبياء حتى قيل إن بناءها تم على أيديهم»[3].

سماها الكنعانيون السكان الأصليون «يروشليم» و«شالم» وهو اسم إله كنعاني معناه السلام. وعرفت فيما بعد في التوراة بأورشليم المشتق من التسمية الكنعانية الأصلية. وسميت كذلك في أسفار العهد القديم بـ«شاليم» و«سالم» و«مدينة الله» و«مدينة داود» و«مدينة الملك العظيم» و«مدينة يهودا» و«مدينة القدس». ويرجع تاريخ أورشليم في الكتابات الكنعانية إلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد[4].

وقد قمنا بجرد لكل هذه الأسماء لمدينة القدس كما وردت في أسفار العهد القديم فتبين لنا أن الإسم الذي يتردد كثيرا هو أورشليم حيث وردت هذه الكلمة

(2) أحمد سوسة : المرجع نفسه، ص. 783-784.

(3) مجموعة من الكتاب : فلسطين روح العرب الممزق، كتاب العربي، الكويت، عدد 56 أبريل 2004، ص. 126.

(4) أحمد سوسة : نفسه، ص. 786-787.

أكثر من 680 مرة في جميع الأسفار[5]. متبوعا باسم «صهيون» الذي تكرر أكثر من مائتي مرة وبنسبة أقل وردت الإشارة إلى إسم «القدس». وهذه الأسماء الثلاثة (**صهيون وأورشليم والقدس**) ورد ذكرها في سفر أشعيا : «استيقظي استيقظي ألبسي عزك ياصهيون ألبسي ثياب فخرك يا أورشليم يا مدينة القدس فإنه لا يعود يدخلك أغلف ولا نجس» (أشيعا : 52-1).

ومن بين الأسماء القديمة لأورشليم كما جاء في التوراة «يبوس» نسبة إلى اليبوسيين، سكان أورشليم الأصليين، واليبوسيون إحدى القبائل الكنعانية التي نزحت من جزيرة العرب وسكنت أورشليم «وقد يكون الأجداد اليبوسيون اختاروا تلك البقعة الجغرافية لأنها لا تغري الأجانب الطامعين فضلا عن صعوبة الوصول إليها نتيجة المنحدرات الوعرة، فكانت بعيدة عن طرق التجارة القديمة وأقرب تلك الطرق كانت تمر بعيدا بحوالي عشرة كلومترات تملأها العقبات الطبغرافية»[6].

ورد أول مرة إسم مدينة «شليم» في سفر التكوين في قصة الملك الكنعاني ملكيصادق ومباركته لإبراهيم الخليل «وأخرج ملكيصادق ملك أورشليم خبزا وخمرا لأنه كان كاهنا لله العلي» «وباركه وقال مبارك أبرام من الله العلي مالك السماوات والأرض» (تكوين 14:18-19).

يرجع تاريخ ملكيصادق هذا إلى القرن التاسع عشر قبل الميلاد. وهو زمن إبراهيم الخليل. وعرفت المدينة باسم يبوس نسبة إلى اليبوسيين ويقدم النص تفسيرا على أن يبوس هي أورشليم «فلم يرض الرجل أن يبيت بل قام وانصرف حتى انتهى إلى مقابل يبوس التي هي أورشليم». [قصة رجل لاوي قادم من بين لحم] وكان لليبوسيين قلعة حصينة على الرابية الجنوبية الشرقية من أورشليم كانوا يطلقون عليها إسم «صهيون» وصار الحصن يعرف في عهد المسيح باسم «جبل صهيون»[7].



---

(5) أحمد سوسة : نفسه، ص. 786.

(6) فلسطين روح العرب الممزق : نفسه، ص. 127.

(7) أحمد سوسة : نفسه، ص. 788.

وبما أن مدينة أورشليم اصطفاها الله لمكانتها الروحية وميزها عن باقي المدن فقد تصارعت عدة أمم وشعوب للظفر بها وفرض الحصار عليها. وبما أن قوم موسى الذين خرجوا تحت قيادته من مصر تمردوا على الله وخالفوا شريعته ووصاياه فقد غضب عليهم وأقسم ألا يدخلوا القدس وأرض كنعان وقال الرب لموسى : «هذه هي الأرض التي أقسمت لأبرام وإسحق ويعقوب «ائلا لنسلكم أعطها قد أريتكها بعينيك ولكنك إلى هناك لا تعبر» (تثنية الاشتراع : 34-4).

لكن زمن دخول بني إسرائيل إلى أورشليم تحقق على يد يشوع بن نون سنة 1401ق.م.[8]، كما جاء في سفر يشوع «ولما سمع أدونيصادق ملك أورشليم أن يشوع قد فتح العي وأبسلها وفعل بالعي وملكها كما فعل بأريحا وملكها» (يشوع : 10-1).

لكن مدينة أورشليم لم تسلم من زحف وغزو اليهود إلى حد إحراق المدينة كما فعلوا بأريحا «فحارب بنو يهودا أورشليم فأخذوها وضربوها بحد السيف وأحرقوا المدينة بالنار» (القضاة : 1-8).

ولعل أبرز فترة ميزت حكم أورشليم هي فترة حكم الملك داود وسليمان. دخل الملك داود مدينة أورشليم سنة 1048 ق.م.[9] وحكمها لمدة «ثلاث وثلاثين سنة على جميع إسرائيل ويهودا» (الملوك II : 5-5). وسميت المدينة بعد الاستيلاء عليها بـ «مدينة داود». جاء في النص : «وأقام داود في الحصن [حصن صهيون] وسماها مدينة داود» (الملوك II : 5-9).

«ويلاحظ أن الملك داود لم يكن لديه مجال لإيجاد إسم جديد للمدينة بغير اللغة الكنعانية لأنها اللغة التي كانت سائدة في عهده لذلك أطلق عليها إسم «مدينة داود». ولكن مع ذلك بقي الإسم الكنعاني الأصل يستعمل وما زالت المدينة تعرف بهذا الإسم»[10].

---

(8) خليل سركيس : تاريخ القدس المعروف بتاريخ أورشليم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2001، ص. 9.

(9) خليل سركس : نفسه، ص. 10 .

(10) أحمد سوسة : نفسه، ص. 789.

بعد وفاة الملك داود خلفه في الحكم ابنه سليمان الذي عرف بحكمته وثروته واشتهر ببناء هيكل أورشليم الذي اعتمد في بناءه على عبيد وصناع الملك حيرام (ملك صور) «وأرسل حيرام ملك صور عبيده إلى سليمان» (الملوك III : 5-1) «حتى أتم [سليمان] بناء بيته وبيت الرب وسور أورشليم»

وتوالت الأحداث التاريخية والسياسية التي مرت بها مدينة أورشليم منذ تأسيسها في عهد اليبوسيين في أوائل الألف الثالثة قبل الميلاد فعرفت المدينة في فترات انتكاسات بعد وفاة الملك سليمان سنة 931 ق.م. وظهور خلافات بين اليهود، حيث خضعت أورشليم لغزو ملوك أشور وأبرزهم شلمنصر سنة 859 ق.م. غير أن أكبر وأبرز النكبات التي عرفتها في التاريخ كانت في فترتين :

- الأولى على عهد ملك البابليين الجديد الكلداني نبوخذنصر الذي احتلت جيوشه المدينة المحصنة سنة 599 ق.م. ودمرتها بعد حصار مرير. يقول بخصوصه النص التوراتي : «في ذلك الزمان صعد عبيد نبوخذنصر ملك بابل إلى أورشليم ودخلت المدينة تحت الحصار» (الملوك VI : 24-10) وعرفت هذه النكبة بالسبي الأول حيث أحرقت المدينة وهدمت الأسوار والهيكل وحسب ما ورد في سفر الملوك «وأخرج [نبوخذنصر] من تم جميع كنوز بيت الرب وكنوز بيت الملك وكسر جميع آنية الذهب التي عملها سليمان ملك إسرائيل وجلا جميع أورشليم وجميع الرؤساء والمقتدرين» (الملوك IV 24 : 13-14) والذين نجوا من السيف جلاهم [نبوخذ نصر] إلى بابل حتى صاروا عبيدا له ولبنيه في مملكة دولة فارس» (أخبار الأيام II : 36-20). ومنذ ذلك العهد أصبح هذا الحادث يعرف في تاريخ اليهود «بالسبي البابلي»[11].
- والنكبة الثانية عند تخريبها في عهد الرومان سنة 70م على عهد تيطوس الذي قاد حملة عقاب ضد اليهود بتدميره لهيكل سليمان وطردهم من القدس.

---

(11) حسن ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، دمشق – بيروت، 1990، ص. 67.

**أريحـــا :**

وهي من بين المدن العتيقة التي بنتها القبائل العربية في فلسطين والتي «أرجعوا تاريخها إلى ما قبل سبعة آلاف عام وهذا ما جعل بعضهم يعتبرها أقدم مدينة في العالم ما تزال موجودة حتى اليوم»[12] وقد ورد ذكرها في أسفار عديدة. وقد ذكرت لأول مرة في سفر العدد (22-1) عن رحلة بني إسرائيل إلى صحراء مؤاب : «ثم ارتحل بنوا إسرائيل فنزلوا صحراء مؤاب التي على عبر أردن أريحا». وقد ربطت بمنطقة الأردن.

ثم جاء ذكرها في رحلة بني إسرائيل «وارتحلوا من جبال العباريم ونزلوا بصحراء موآب على أردن أريحا» (العدد : 33-48). كما ارتبط ذكرها بنزول الوحي على موسى : «وكلم الرب موسى في صحراء موآب على أردن أريحا».

وارتبط إسم أريحا بسفر يشوع الذي يسرد أحداث مؤامرة تاريخية لا نظير لها في كل العصور. خطط لها يشوع بن نون مع جماعة موسى. هذه الجماعة التي قامت بالتجسس على أرض كنعان و لم يجرأوا على دخول هذه الأرض ذات المدن العظيمة والقلاع المحصنة التي سكنها قوم أقوياء من بني «عناق والعماليق» لأن موسى قبل وفاته، كما جاء في سفر تثنية الاشتراع، خاطبه الرب بأنه سينظر إلى أرض كنعان التي سيعطيها لبني إسرائيل ولكنه لن يدخلها : «ثم صعد موسى من صحراء موآب إلى جبل نبوَ أي قمة الفسحة اتجاه أريحا فأراه الرب جميع الأرض من جلعاد إلى دان» «وجميع نفتالي وأرض أفراييم ومنسى وجميع أرض يهودا إلى البحر الغربي» «والجنوب والمرج بقعة أريحا مدينة النخل إلى صوعر» «وقال له الرب هذه هي الأرض التي أقسمت لإبرام وإسحق ويعقوب قائلا لنسلكم أعطيها قد أريتكها بعينيك ولكنك إلى هناك لا تعبر» (تثنية الإشتراع 34-1-4).

والمفارقة الغريبة حول الوعد الإلهي لموسى وحول موته حيث اتهم الرب موسى بأنه لم يقدسه وعاقبه بالموت وبعدم دخول الأرض التي وعد بها إبراهيم وإسحق وإسرائيل كما جاء في تثنية الاشتراع.

---

(12) أحمد سوسة : نفسه، ص. 871.

تبدأ المؤامرة التي دبرها يشوع بن نون عن طريق الجاسوسية وحاكتها عدة شخصيات حينما تواطأ يشوع مع ملك «جبعون» وأغراه بواسطة الزانية «راحاب» في أريحا. فقد سبق أن بعث يشوع جاسوسين إلى أرض أريحا. يقول النص: «فأرسل يشوع بن نون رجلين من شطيم جاسوسين تحت الخفاء قائلا أمضيا انظرا الأرض وأريحا فانطلقا ودخلا بيت امرأة بغي اسمها راحاب وباتا هناك» (يشوع: 2-1). «وكانت أريحا مغلقة مقفلة من وجه بني إسرائيل و لم يكن أحد يخرج منها ولا أحد يدخلها» (يشوع: 6-1) «فقال الرب ليشوع انظر إني قد دفعت أريحا وملكها إلى يدك مع جبابرة البأس».

ثم يقدم السفر وصفا لهمجية الدمار والقتل التي أتوا بها على المدينة وكل ما فيها من نفس حية «وأبسلوا جميع ما في المدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف» (يشوع: 6-21).

وبفضل هذا التواطؤ أخليت جميع الممرات من أمام يشوع وعبر الأردن ودخل أريحا دون مقاومة تذكر. ورغم ذلك أمر يشوع وفق ما جاء في التوراة ببسل كل نسمة حياة في أريحا و لم يسلم أحد منها حتى الدواب[13].

«وقال يشوع للرجلين اللذين تجسسا الأرض أدخلا بيت المرأة البغي وأخرجا من هناك المرأة وجميع ما هو لها كما حلفتما لها» (يشوع: 6-22).

«فدخل الغلامان الجاسوسان وأخرجا راحاب وأباها وأمها وإخوتها وجميع من هو لها وسائر عشائرها وأقاموهم خارج محلة إسرائيل» (يشوع: 6-23).

«وأحرقوا المدينة وجميع من فيها بالنار إلا الذهب والفضة وآنية النحاس والحديد فإنهم جعلوها في خزانة بيت الرب» (يشوع: 6-24).

«ولراحاب البغي وبيت أبيها وجميع ما هو لها استبقاهم يشوع وأقامت بين بني إسرائيل إلى هذا اليوم لأنها أخفت الرسولين اللذين أرسلهما يشوع لجس أريحا» (يشوع: 6-25).

---

(13) مفيد عرنوق: الإيديولوجية اليهودية في شقها التوراتي والصهيوني، منشورات دار علاء الدين، دمشق 1999، ص. 45.

ودعا يشوع في ذلك الوقت قائلا : «ملعون لدى الرب الرجل الذي ينهض ويبني هذه المدينة أريحا» (يشوع : 6-26).

لقد سبقت احتلال أريحا مؤامرة تحين فيها يشوع بن نون الهجوم على المدينة دون الاعتماد على أي وعد إلهي مسبق كما سبق وقالت به التوراة، فهي عملية غزو لا مبرر لها. ثم إذن دخول أريحا بموجب مؤامرة وهذا لا يتفق مع أي وعد إلهي مزعوم. كما رافقت الاجتياح همجية لا تضاهيها همجية في أي مرحلة من مراحل التاريخ[14]. ولازال صوت الحرب يجوب البلاد حينما اقتحم يشوع مدينة أخرى هي عاي بأمر إلهي كما يزعمون : «فتفعلُ بالعيِّ وبملكها كما فعلت بأريحا وملكها» (يشوع : 8-2).

«غير أن غنائمها وبهائمها تغنمونها لأنفسكم» «وعَدَوْا إلى المدينة فأخذوها وأسرعوا وأحرقوا المدينة بالنار» (يشوع : 8-19) وكان مصير مدينة عاي مثل أريحا الإحراق :

«وأحرق يشوع العيَّ وجعلها تلَّ ردم إلى الأبد خرابا إلى هذا اليوم» (يشوع : 8-28).

تقع عاي شرقي بيت إيل وعلى بعد تسعة أميال شمالي أورشليم، ويعرف موضعها اليوم باسم «خربة حيان»[15].

**دمشـــق :**

تتوالى الأحداث، أحداث أنبياء بني إسرائيل في صراعاتهم وحروبهم، فيرد ذكر مدينة عريقة شاهدة على التاريخ هي مدينة دمشق. وقد ذكرت كمرجعية في سياق دفاع أبرام العبراني عن أخيه لوط حينما أسره ملك **سدوم** [الآن موقع يوجد جنوب

---

(14) مفيد عرنوق : نفسه، ص. 45-46.

(15) أحمد سوسة : نفسه، ص. 929.

البحر الميت] وملك **عمورة** «وتفرق عليهم [أبرام] ليلا هو وعبيده فكسرهم وأتبعهم إلى حوبة التي عن يسار دمشق» (التكوين : 14-15). ثم وردت لفظة «الدمشقي» نسبة إلى دمشق في حديث أبرام إلى ربه حول من سيرثه ويخلفه مادام لم يرزق بولد «فقال أبرام اللهم يارب ما تعطيني وأنا منصرف عقيما وقيّم بيتي هو اليعازار «الدمشقي»» (التكوين : 15-2). فجاء آراميوا دمشق لنجدة هدد عازر ملك **صوبة**» (الملوك : 8-5).

«وأقام داود محافظين في آرام دمشق فكان الآراميون عبيدا لداود» (الملوك II، 6-8) «فانطلقوا إلى دمشق وأقاموا بها وملكوا في دمشق». (الملوك III، 11-24).

مثلما وردت أول إشارة في سفر التكوين على أن الرب أمر ببناء المدينة فإنه يعود في نفس السفر ليعطي أمره بأن تهلك وتدمر المدينة في حديثه عن قوم لوط «وقال الرجلان للوط من لك أيضا ههنا أصهارك وبنوك وبناتك وجميع من لك في المدينة أخرجهم من هذا الموضع» (تكوين : 19-12). «فإنا مهلكان هذا الموضع إذا قد عظم صراخهم أمام الرب وقد بعثنا الرب لنهلك المدينة» (تكوين : 19-13) فخرج لوط وكلم أصهاره فتحدى بناته وقال لهم قوموا وأخرجوا من هذا الموضع لأن الرب مهلك المدينة» (19-14).

«فلما كان عند طلوع الفجر ألح الملاكان على لوط قم... لئلا تهلك بإثم المدينة» (19-15)» ولما دمر الله مدن البقعة ذكر الله إبراهيم فأطلق لوطا من وسط الانقلاب حيث قلب المدن التي كان لوطا مقيما بها».

**«بئر سَبع» :**

أشار العهد القديم في عرضه لمسلسل الأحداث لمدينة «بئر سبَع» عندما حل إبراهيم في هجرته بأرض فلسطين. وهنا يقدم سفر التكوين تعليلا وتفسيرا لتسمية المكان «بئر سَبع» «فقال أبيملك لإبراهيم ما هذه السبع نعاج التي أقمتها وحدها» (التكوين : 21-29) «قال إنك تأخذ سبع نعاج من يدي لتكون شهادة بأني حفرت هذه البئر» (التكوين : 21-30) «ولذلك سمي ذلك المكان «بئر سَبع» لأنهما حلفا كلاهما».

**حبـــرون :**

ورد ذكر مدينة حبرون المعروفة بالعربية الخليل لأول مرة في سفر التكوين بصدد الحديث عن وفاة سارة زوجة إبراهيم «وماتت سارة في قرية أربعَ وهي حبرون في أرض كنعان» (التكوين : 23-2). وهي مدينة كنعانية تعد من أقدم المدن الفلسطينية قبل عصر موسى.. وما تزال تعرف بحبرون الزاهرة والخليل نسبة إلى إبراهيم الخليل. وقد وردت الإشارة إلى تاريخ بنائها في سفر العدد «وكانت حبرون قد بنيت قبل صوعن مصر بسبع سنين» (العدد : 13-23) «وخرج يهودا على الكنعانيين بحبرون وكان إسم حبرون قبلا قرية أربع» (القضاة : 1-10).

في سياق آخر ورد إسم حبرون للدلالة على مدن كثيرة بمعنى مناطق وليس مدينة واحدة «فقال الإله الرب [لداود] اصعد فقال داود إلى أين أصعد، قال إلى حبرون» (الملوك II : 2-1) «وأصعد داود الرجال الذين معه كل واحد بيته فأقاموا بمدن حبرون» (الملوك II : 2-3) «وكان عدد الأيام التي ملك فيها داود بحبرون على بيت يهوذا سبع سنين وستة أشهر».

«وأقبل جميع شيوخ بني إسرائيل إلى الملك في حبرون فقطع معهم الملك داود عهدا في حبرون أمام الرب» وقد تكرر إسم حبرون عدة مرات في كثير من الأسفار.

**بيت لحـــم :**

كمثال لمدينة عريقة لها مرجعيتها الدينية والتاريخية التي تتكرر هي الأخرى في أسفار العهد القديم في سرد وقائع وأحداث للتقلبات السياسية والدينية التي عاشها بنو إسرائيل في تاريخهم القديم وفي حروبهم المستمرة مع باقي شعوب أرض فلسطين نجد مدينة بيت لحم. وأول مرة ورد ذكرها في سفر التكوين بصدد الحديث عن مكان دفنت فيه راحيل زوجة يعقوب «وماتت راحيل ودفنت في طريق أفراتة وهي بيت لحم» تكوين : 35-19.

كما ورد ذكرها أيضا في سفر الملوك لكونها مسقط رأس النبي داود :
«وكان داود ابن ذلك الرجل الأفراتي من بيت لحم يهوذا» (الملوك I : 17-13).

«وأما داود فكان يذهب ويرجع من عند شاول ليرعى غنم أبيه في بيت لحم» (الملوك I : 17-15)

«فقال له داود أنا ابن عبدك يسمى من بيت لحم» (الملوك I : 17-58).

«فأجاب يوناتان شاوول إن داود قد استأذنني إلى بيت لحم» (الملوك I : 20-28)

وفي سفر راعوت جاء ما يلي «كان في أيام القضاة جوع في الأرض، فخرج رجل من أهل بيت لحم يهوذا مهاجرا إلى أرض موآب هو وزوجته وابناه» (راعوت : 1-1).

**صور وصيدون :**

ذكرت أيضا مدن أخرى كان لها حضور سياسي وتجاري كبير في خارطة العالم القديم على مستوى المبادلات التجارية كمدينتي صور وصيدون وخاصة في حقبة الملك حيرام ملك صور الذي كان قد أرسل خشب أرز لبنان إلى سليمان لبناء بيت الرب وأورشليم. «وأرسل حيرام ملك صور عبيده إلى سليمان» (الملوك III : 5-1).

«ثم أتوا إلى دان ياعن وما حولها إلى صيدون» (الملوك II : 24-6).

«أتوا إلى حصن صور وجميع مدن الحوسيين والكنعانيين ثم خرجوا إلى جنوب يهوذا إلى «بئر سَبع» (الملوك II : 24-7).

«ليس فينا [سليمان] من يعرف بقطع الخشب مثل الصيدونيين» (الملوك III : 5-6).

**السامرة : عاصمة مملكة يهوذا :**

مدينة فلسطينية عتيقة مشهورة تقع شمال أورشليم والشمال الغربي من نابلس استولى عليها الآشوريون سنة 722ق.م. وطردوا اليهود منها كما جاء في سفر الملوك : «صعد شلمنصر ملك آشور على السامرة وحاصرها» (الملوك II : 18-9). وتجدر الإشارة إلى أن السامريين كانوا يشكلون فرقة على خلاف ديني مع يهود أورشليم فاشتدت العداوة بينهما وانتقل السامريون إلى شكيم (نابلس) لممارسة شعائرهم بمعزل عن اليهود الآخرين.

## غـــــزة :

يرحل بنا سفر القضاة في الحديث إلى مدينة غزة وهي من أقدم وأعرق مدن العالم سكنها في البداية الكنعانيون كما جاء في سفر التكوين : «وكانت تخوم الكنعانيين من صيدون وأنت آت نحو جرار إلى غزة وأنت آت نحو سدوم وعمورة وأدمة وصبوئيم إلى **لاشع**» تكوين : 10-19.

كما وردت الإشارة بصدد ذكر شمشون وما فعله «من غرائب القوة الخارقة في مقاومة الفلسطينيين».

«ثم انطلق شمشون إلى غزة فصادف هناك بغيا فدخل عليها» (القضاة : 16-1).

«فقيل لأهل غزة إن شمشون ههنا فأحاطوا به وكمنوا له كل الليل عند باب المدينة وسكتوا الليل كله وقالوا عند ضوء الصبح نقتله» (القضاة : 16-2).

أول من افتتح غزة من ملوك اليهود هو يهوذا جاء ذلك في سفر القضاة : «وافتتح يهوذا غزة وتخومها وأسقلون وتخومها وعقرون وتخومها» (القضاة : 1-18).

«وعاد بنو إسرائيل فعملوا الشر في عين الرب فدفعهم الرب إلى أيدي الفلسطينيين أربعين سنة» (القضاة : 13-1).

«وكان إذا زرع إسرائيل بصعيد المدينيين والعمالقة وبنو المشرق ويخرجون عليهم... ويفسدون غلة الأرض إلى مدخل غزة» (القضاة : 6-13).

وكلما حل ملوك بني إسرائيل بمدينة فإنهم يقومون بغزوها وإحراقها. وتتكرر هذه العملية في كل سفر وكأن القتال والتقتيل وإحراق المدن أضحى عقيدة إسرائيل التي تتحقق بأمر إلهي «فضربوهم بالسيف وأحرقوا المدينة بالنار» (القضاة 18-17). ولو قمنا بإحصاء لهذه الجملة لوجدناها تتكرر في كل سفر وخاصة عندما يتعلق الأمر بحملات بني إسرائيل في غزواتهم لمدن العرب الكنعانيين. [والجملة التالية تلخص كل شيء] «وارتد رجال إسرائيل إلى بني بنيامين وضربوهم بحد السيف من الناس الذين في المدينة والبهائم وكل ما وجد فيها وجميع المدن التي لهم أحرقوها بالنار» (القضاة : 20-48).

**شكيم (نابلس الحالية) :**

مدينة قديمة في وسط فلسطين، كان سكانها الحوويين وهم قبيلة من الكنعانيين. شخص موضعها الأركيولوجي الألماني E. SELLIN سنة 1913م. ووردت الإشارة إليها في سفر التكوين (12 : 6-8) : «فاجتاز أبرام في الأرض إلى موضع شكيم».

«ثم أتى يعقوب شليم مدينة أهل شكيم التي بأرض كنعان» (تكوين 33-18).

**يــــافـــــا :**

من أقدم المدن الكنعانية توجد على شاطئ البحر الأبيض المتوسط إلى الشمال الغربي من أورشليم. جاء ذكرها على إثر جلب خشب لبناء هيكل سليمان : «ونحن نقطع الخشب من لبنان بحسب كل حاجتك ونرسله إليك على أطواف في بحر يافا وأنت تصعده إلى أورشليم» (أخبار الأيام II : 2-16).

**(جليــل) الجليــل :**

من المدن القديمة توجد على بحيرة طبريا ذكرت في عهد سليمان : «أن الملك سليمان أعطى لحيرام عشرين مدينة في أرض الجليل» (الملوك III : 9-11).

**وكخلاصة نقول :**

إن أسماء المدن التاريخية العتيقة في فلسطين كما جاءت في أسفار العهد القديم مثل أريحا وأورشليم وغزة وبئر سبع وبيت لحم لا تمت بصلة إلى اللغة العبرية أو الديانة اليهودية إبان ظهورها في عهد موسى لأنها وجدت قبل دخول يشوع بن نون وأتباعه إلى أرض كنعان. فهي موغلة في القدم ومرتبطة بتاريخ الشعوب القديمة كالكنعانيين سكان فلسطين والمصريين والأشوريين والبابليين والعموريين. وإنها كنعانية بحضارتها ولغتها وثقافتها.

ويبدو أن اليهود لم يفلحوا في بناء كيان سياسي داخل المدينة لأن سندهم الوحيد هو الدين وحده كمرجعية في إثبات هذا الكيان. ويعتمدون في إثبات باقي مقومات الكيان الحقيقي على محاولة اقتباس ثقافة ولغة وأرض وتقاليد غيرهم.

1) أن المدينة في التوراة هي قبل كل شيء خاضعة للمنظومة الدينية ولمقولة شعب الله المختار.

2) أن علاقة اليهود بالمدن الواردة في العهد القديم تقترن بتلك الصورة التي تضعهم دائما خارج المنظومة المحالية للمدينة وتعطي صورة عن وضعيتهم دائما كدخلاء غزاة متربصين متآمرين يتحينون الفرص للسطو عليها والقتل والتقتيل ونشر الخراب والدمار والنار. مثلما فعل يشوع بأريحا والعي وكما فعل بنو إسرائيل بغزة أورشليم وباقي المدن الكنعانية.

**البيبليوغرافية :**


1. أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ، حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الآثارية، العربي للإعلان والنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الثامنة، دمشق، بدون ذكر تاريخ ومكان النشر.
2. مجموعة من الكتاب : فلسطين روح العرب الممزق، كتاب العربي، الكويت، عدد 56 أبريل 2004.
3. خليل سركيس : تاريخ القدس المعروف بتاريخ أورشليم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2001.
4. حسن ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، دمشق – بيروت، 1990، ص. 67.
5. مفيد عرنوق : الإيديولوجية اليهودية في شقها التوراتي والصهيوني، منشورات دار علاء الدين، دمشق 1999، ص. 45.
6. الكتاب المقدس العهد العتيق، المطبعة الكاثوليكية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1985.



# الكيروبيم والسَّفَنْكُسات المجنحة الفينيقية
# نموذج من التأثيرات الفينيقية في الديانة اليهودية

**محمد رضوان العزيفي**
كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس

مما لاشك فيه أن المكتشفات الأركيولوجية التي همّت حضارات الشرق القديم، استطاعت أن تغير الكثير من المسلمات والمفاهيم المستنبطة من النصوص، والتي كانت تعد على مر العصور من الحقائق الثابتة التي لاتقبل الجدال. وكمثال عن إسهام الفحص الأركيولوجي في فهم المصدر الأدبي، نختار في هذه الدراسة موضوع «الكيروبيم» في الكتاب المقدس وعلاقته بما يعرف في الاصطلاحات الأركيولوجية بتماثيل أبي الهول أو السَّفَنْكُسات المجنحة الفينيقية.

إن عبارة «كِروب» في المفرد و«كيروبيم» في الجمع وردت إحدى وتسعين مرة في الكتاب المقدس، ويقصد بها عموما حسب معظم قواميس التوراة، نوع من المخلوقات السماوية المجنحة المرتبطة بيَهْوَه أو برموزه، مما يضفي عليها صفة الملائكة حسب هذه القواميس[1]. أما أصل الكلمة فيبدو أن لها علاقة ما بالاسم الأكادي «كَروبُو» Karoubou أو «كُريبو» Kouribou، الذي كان يطلق على نوع من الجنّ الخيّرة والمبارِكة، التي كانت تقوم بدور الشفاعة والحماية[2]. ومع ذلك، وحيث أنه

(1) *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, publié sous la direction de Wigoder(G), adapté en Français sous la direction de Goldberg(S.A), Paris, Cerf/Robert Laffont, 1997, p. 207.
(2) Idem, Ibid, p. 207 ; *Dictionnaire de La Bible et des religions des Livres*, publié sous la ccordination générale de Poswick(R-F) et Rainotte(G), Brepols, Belgique, 1985, p. 121.

لم يرد أي وصف لهذه المخلوقات في تراث العراق القديم، و لم تثبت الحفائر الأركيولوجية أية صورة عن شكلها ضمن التماثيل العراقية المعروفة، فالغالب على الظن أن مفهوم الكِروب لم تقتبسه الحضارة العبرية من بلاد الرافدين، بل من المنطقي اعتبار أن اسم كِروب، الذي يختلف نطقه عن الاسم الأكادي، كان مستعارا من إحدى اللغات المنتمية الى المجموعة الساميةالغربية، كاللغة الفينيقية. كما أن أوصاف الكِروب الواردة في التوراة، استُلهمت لاريب من نماذج المنحوتات التي أنتجتها أقرب حضارة مجاورة لدولة العبريين، ألا وهي الحضارة الفينيقية.

وقبل التعرف على النماذج الفينيقية التي كانت منبعا لاقتباس اليهود لفكرة الكيروبيم، يجدر أن نتساءل كيف تم تصوير هذه المخلوقات في التوراة ؟

أول ملاحظة تثير الانتباه هو أن المعطيات التي نستشفها من خلال نصوص التوراة حول الكيروبيم تبدو متباينة. فقد صورت تارة تحرس مدخل جنة عدن حسب سفر التكوين[3]، وتارة أخرى شُبه ملك صور في سفر حزقيال بكيروب «جنة عدن» المكسو بالجواهر النفيسة والذي لا يفنى[4].

وفي مجال آخر، قُدمت الكيروبيم ليس على شكل مخلوقات ملائكية، بل على شكل نقوش زينت بها عدة مكونات هيكل سليمان. فقد نقشت صورها الى جانب النخيل وبراعم الزهور على الحيطان المستديرة للبيت الداخلي للهيكل[5]، وحفرت هيئتها على كلٍّ من المصراعين المعمولين لباب المحراب ولمدخل الهيكل[6].

---

(3) ورد في الإصحاح الثالث، آية 24 ما يلي : « **فطرد الانسان وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة»**.

(4) ورد في الاصحاح الثامن والعشرين، آية 14-16 ما يلي : «**أنت الكروب المنبسط المظلل وأقمتك. على جبل الله المقدس كنت. بين حجارة النار تمشيت. أنت كامل في طرقك من يوم خلقت حتى وجد فيك إثم. بكثرة تجارتك ملأوا جوفك ظلما فأخطأت. فأطرحك من جبل الله وأبيدك أيها الكروب المظلل من بين حجارة النار**».

(5) «**وجميع حيطان البيت في مستديرها رسمها نقشا بنقر كروبيم ونخيل وبراعم زهور من داخل ومن خارج**» (سفر الملوك الاول، الإصحاح السادس، آية 29).
ووردت كذلك الكروبيم المنقوشة على حيطان معبد سليمان في سفر الاخبار الثاني، الإصحاح الثالث، آية 7 : «**وغشى البيت أخشابه وأعنابه وحيطانه ومصاريعه بذهب ونقش كروبيم على الحيطان**».

(6) ورد في سفر الملوك الاول، الإصحاح السادس، آية 31-35، ما يلي : «**وعمل لباب المحراب مصراعين من خشب الزيتون. الساكف والقائمتان مخمّسة. والمصراعان من خشب الزيتون. ورسم عليهما نقش كروبيم ونخيل وبراعم زهور وغشّاهما بذهب ورصّع الكروبيم والنخيل بذهب. وكذلك عمل لمدخل الهيكل قوائم**=

كما زركش بصورتها الحجاب الساتر لبيت قدس الأقداس المصنوع من الأسمانجوني والأرجوان والقرمز والكتان[7]. وفي خيمة العهد، طرزت صورها بشكل فنيّ رفيع على حجاب الخيمة[8]، وعلى ستائرها الفاخرة[9].

وإلى جانب الأشكال المنقوشة والمزركشة للكيروبيم، وردت في التوراة إشارات متعددة لأشكالها المنحوتة، حيث يدلي سفر الملوك الأول بأحسن وصف مجسد لها. فقد صورها على شكل منحوتات خشبية مغشاة بالذهب زين بها محراب هيكل سليمان. وهما كِروبان اثنان يبلغ علوهما أربعة أمتار ونصف، لهما «قياس واحد وشكل واحد» حسب تعبير التوراة[10]. وهما يتوفران على جناحين طويلين لدرجة أنهما يمسان حائط المحراب أو البيت الداخلي، يبلغ علوُّ كل جناح حوالي مترين، وتفصل بينهما مسافة تبلغ حوالي أربعة أمتار[11]. ويقدم سفر الاخبار الثاني

---

=**من خشب الزيتون مربعة. ومصراعين من خشب السرو. المصراع الواحد دفّتان تنطويان والمصراع الآخر دفّتان تنطويان. ونحت كروبيم ونخيلا وبراعم زهور وغشّاها بذهب مطرّق على المنقوش».**

(7) ورد في سفر الاخبار الثاني، الإصحاح الثالث، آية 14، ما يلي : «**وعمل الحجاب من أسمانجوني وأرجوان وقرمز وكتان وجعل عليه كروبيم**».

(8) «**وتصنع حجابا من أسمانجوني وأرجوان وقرمز وبوص مبروم. صنعة حائك حاذق يصنعه بكروبيم**» (سفر الخروج، الإصحاح السادس والعشرون، آية 31).
ونجد نفس الاشارة الى الكروبيم المطرزة على حجاب خيمة العهد في الاصحاح السادس والثلاثين، آية 35، حيث يرد ما يلي : «**وصنع الحجاب من اسمانجوني وارجوان وقرمز وبوص مبروم. صنعة حائك حاذق صنعه بكروبيم**».

(9) «**وأمّا المسكن فتصنعه من عشر شقق بوص مبروم وأسمانجوني وأرجوان وقرمز. بكروبيم صنعة حائك حاذق تصنعها**» (سفر الخروج، الإصحاح السادس والعشرون، آية 1).
ونجد نفس الاشارة الى الكروبيم المطرزة على ستائر خيمة العهد في الإصحاح السادس والثلاثين، آية 8 ،حيث يرد ما يلي : «**فصنعوا كل حكيم قلب من صانعي العمل المسكن عشر شقق. من بوص مبروم وأسمانجوني وأرجوان وقرمز بكروبيم صنعة حائك حاذق صنعها**».

(10) سفر الملوك الاول، الاصحاح السادس، آية 25.

(11) ورد في الإصحاح السادس من سفر الملوك الاول، آية 23-28 ما يلي : «**وعمل في المحراب كروبين من خشب الزيتون علو الواحد عشر أذرع. وخمس أذرع جناح الكروب الواحد وخمس أذرع جناح الكروب الآخر. عشر أذرع من طرف جناحيه الى طرف جناحه. وعشر أذرع الكروب الآخر. قياس واحد وشكل واحد للكروبين. علو الكروب الواحد عشر أذرع وكذا الكروب الآخر. وجعل الكروبين في وسط البيت الداخلي وبسطوا أجنحة الكروبين فمسّ جناح الواحد الحائط وجناح الكروب الآخر مسّ الحائط الآخر وكانت اجنحتهما في وسط البيت يمسّ أحدهما الآخر. وغشّى الكروبين بذهب**».

نفس المعلومات حول الكِروبَيْن المنحوتين المُغَشَّين بالذهب[12] اللذين كان يتزين بهما معبد سليمان، مع إضافة أن الكِروبَيْن كانا واقفين على أرجليهما، وأن وجهيهما كانا متجهين نحو داخل البيت، أي أنهما كانا متقابلين[13].

وعند حديث التوراة عن ثابوت عهد الرب، الذي يرمز إلى العرش الإلهي، كان الكِروبان يمثلان إحدى المكونات الأساسية للعرش، حيث وُضع التابوت تحت جناحيهما في محراب هيكل سليمان[14].

وفي الرواية المفصلة الواردة في سفر الخروج التي تحكي عن صناعة موسى لتابوت الرب بخيمة الميعاد، أمر يَهْوَه بصناعة كِروبين متقابلِين من ذهب ملتصقين بطرفي غطاء التابوت، وباسطين أجنحتهما إلى فوق، ومظَلِّلَين الغطاء، ومصوبين وجههما نحوه[15]. ومن الواضح أن التابوت يرمز إلى العرش الالهي، وأن الغطاء يلمح الى القِعدة التي يجلس عليها يَهْوَه محفوفا بتمثال الكِروبين.

---

(12) ورد في سفر الاخبار الثاني، الإصحاح الثالث، آية 10، ما يلي في أمر الكروبين المغشّين بالذهب : **«وعمل في بيت قدس الاقداس كروبين صناعة الصياغة وغشاهما بذهب»**.

(13) نجد هذه الاوصاف واردة في الإصحاح الثالث من سفر الاخبار الثاني، آية 11-13 : **«وأجنحة الكروبين طولها عشرون ذراعا الجناح الواحد خمس أذرع يمس حائط البيت والجناح الآخر خمس أذرع يمس جناح الكروب الآخر. وجناح الكروب الآخر خمس أذرع يمس حائط البيت والجناح الآخر خمس أذرع يتصل بجناح الكروب الآخر. وأجنحة هذين الكروبين منبسطة عشرون ذراعا وهما واقفان على أرجلهما ووجههما إلى داخل»**.

(14) ورد في سفر الملوك الاول، الإصحاح الثامن، آية 6-7 ما يلي : **«وأدخل الكهنة تابوت عهد الرب الى مكانه في محراب البيت في قدس الاقداس الى تحت جناحي الكروبين. لأن الكروبين بسطا أجنحتهما على موضع التابوت وظلل الكروبان التابوت وعصّيه من فوق»**.

(15) عندما أمر يهوه النبي موسى بصناعة العرش الالهي، أوصاه بما يلي، كما هو وارد في الإصحاح الخامس والعشرين من سفر الخروج، آية 17-22 : **«وتصنع غطاء من ذهب نقي طوله ذراعان ونصف وعرضه ذراع ونصف. وتصنع كروبين من ذهب. صنعة خراطة تصنعهما على طرفي الغطاء. فاصنع كروبا واحدا على الطرف من هنا. وكروبا آخر على الطرف من هناك. من الغطاء تصنعون الكروبين على طرفيه. ويكون الكروبان باسطين أجنحتهما الى فوق مظلّلين بأجنحتهما على الغطاء ووجههما كل واحد الى الآخر. نحو الغطاء يكون وجها الكروبين. وتجعل الغطاء على التابوت من فوق. وفي التابوت تضع الشهادة التي أعطيك. وأنا أجتمع بك هناك وأتكلم معك من على الغطاء من بين الكروبين اللذين على تابوت الشهادة بكل ما أوصيك به الى بني اسرائيل»**.

وفي الإصحاح الثالث والثلاثين من سفر الخروج، آية 6-9 تتكرر نفس المعلومات، حيث يرد ما يلي : **«صنع غطاء من ذهب نقي طوله ذراعان ونصف وعرضه ذراع ونصف. وصنع كروبين من ذهب.**=

وإذا كان يَهْوَه يجلس على العرش الإلهي محفوفا بالكروبين، فإنه كان يعتاد كذلك الجلوس فوق الكروبيم، كما تنص على ذلك العديد من الأسفار[16] نقتصر منها على سفر إشعياء حيث ورد ما يلي : «**يا رب الجنود إله إسرائيل الجالس فوق الكِروبيم أنت هو الإله وحدك لكل ممالك الارض**»[17].

كما كان يَهْوَه يمتطي الكيروبيم ويحلق عليها في السماء، كما نصت على ذلك العديد من الأسفار. فقد ورد مثلا في سفر المزامير ما يلي : «**ركِب على كِروب وطار وهف على أجنحة الرياح**»[18].

هذه الأوصاف التي أوردتها التوراة حول الكِروبيم، يستنبط منها أن هذه المخلوقات كانت تتوفر على الأجنحة، وأنها كانت تطير، وأنها كانت تستعمل للامتطاء. الأمر الذي يجعلها تتميز بخصائص حيوانية، لأنه لايعقل أن يطير يَهْوَه فوق مخلوق إنساني. ومما يؤكد على هذه الصفة، أن حزقيال نعتها لفظا بالحيوانات،

---

= **صنعة الخراطة صنعهما على طرفي الغطاء. كروبا واحدا على الطرف من هنا وكروبا واحدا على الطرف من هناك. من الغطاء صنع الكروبين على طرفيه. وكان الكروبان باسطين أجنحتهما الى فوق مظللين بأجنحتهما فوق الغطاء ووجهاهما كل الواحد الى الآخر. نحو الغطاء كان وجه الكروبين**».

(16) ورد في سفر صموئيل الاول، الإصحاح الرابع، آية 4 ما يلي : «**فأرسل الشعب الى شيلوه وحملوا من هناك تابوت عهد رب الجنود الجالس على الكروبيم**». كما ورد في سفر صموئيل الثاني، الاصحاح السادس، آية 2 ما يلي : «**وقام داود وذهب هو وجميع الشعب الذي معه من بعلة يهوذا ليصعدوا من هناك تابوت الله الذي يدعى عليه بالاسم اسم رب الجنود الجالس على الكروبيم**». وورد كذلك في سفر الأخبار الاول، الإصحاح الثالث عشر، آية 6 ما يلي : «**وصعد داود وكل اسرائيل الى بعلة الى قرية يعاريم التي ليهوذا ليصعدوا من هناك تابوت الله الرب الجالس على الكروبيم الذي دعي بالاسم**». كما نجد في سفر الملوك الثاني، الاصحاح التاسع عشر، آية 15 ما يلي : «**وصلى حزقيا أمام الرب وقال أيها الرب إله إسرائيل الجالس فوق الكروبيم أنت هو الإله وحدك لكل ممالك الأرض أنت صنعت السماء والأرض**». كما ورد في سفر المزامير، الإصحاح الثمانون، آية 1 ما يلي : «**لإمام المغنين. على السوسن. شهادة. لآساف. مزمور. يا راعي إسرائيل اصغ يا قائد يوسف كالضأن يا جالسا على الكروبيم اشرق**». وفي سفر المزامير الاصحاح التاسع والتسعون، آية 1، ورد ما يلي : «**الرب قد ملك. ترتعد الشعوب. هو جالس على الكروبيم. تتزلزل الأرض**».

(17) سفر إشعياء، الإصحاح السابع والثلاثون، آية 16.

(18) سفر المزامير، الإصحاح الثامن عشر، آية 11.
كما ورد في سفر صموئيل الثاني، الإصحاح الثاني والعشرون، آية 11 ما يلي : «**ركب على كروب وطار ورئي على أجنحة الريح**».

عند وصفه المطول لامتطاء يَهْوَه للكِروبيم وطيرانه فوقها. فقد قال في شأنها في سفر حزقيال : «**هذا هو الحيوان الذي رأيته عند نهر خابور**»[19]. كما قال في نفس السفر : «**هـذا هـو الحيـوان الـذي رأيتـه تحت إلـه إسـرائيـل عـنـد نـهـر خابور. وعـلـمـت أنـهـا هـي الكِروبيم**»[20]. وهذا يعني أن الكِروبيم كانت تُشَخَّص على شكل حيوانات مجنحة ذات أربع قوائم[21].

من هنا يبدو أن التصور الذي ترسخ لدى دارسي التوراة، في كون الكروبيم كانت على شكل ملائكة مجنحة تشبه البشر، يدعو إلى المراجعة[22]. ونظرا لكون التوراة كانت تميز بين مفهوم الكروب ومفهوم الملاك، الذي ورد بشكل مقتضب في أسفار العهد القديم مقارنة بالعهد الجديد، فإن المجال الذي يجدر البحث فيه للتعرف على صورة الكيروبيم، هو مجال الحضارات المجاورة للعبريين والسابقة لهم، والمؤثرة فيهم. وعلما أن أقرب حضارة شرقية دخلت في علاقات مباشرة مع العبريين هي الحضارة الفينيقية، فالظاهر أن العبريين، الذين تأثروا بالعديد من المظاهر الدينية لهذه الحضارة، كعبادة بعل وعشتار[23]، قد اقتبسوا مفهوم الكيروبيم من الفينيقيين.

---

(19) سفر حزقيال، الإصحاح العاشر، آية 15.

(20) سفر حزقيال، الإصحاح العاشر، آية 20.

ومن القرائن الأخرى التي تلمّح الى الأوصاف الحيوانية للكروبيم، أن بعض الواجهات الداخلية لقصر سليمان كانت منقوشة بالكيروبيم في نفس صف حيوانات أخرى كالأسود والثيران. فقد ورد في سفر الملوك الأول، الإصحاح السابع، آية 29 ما يلي : «**وعلى الأتراس التي بين الحواجب أسود وثيران وكروبيم وكذلك على الحواجب من فوق. ومن تحت الأسود والثيران قلائد زهور عمل مدلّى**».

(21) Dictionnaire de La Bible et des religions des Livres, op. cit, p. 121.

(22) يعرّف أحد قواميس الكتاب المقدس الكروبيم بما يلي : «**ملائكة يرسلون من قبل الله أو يقيمون في حضرته تعالى**». انظر :

**قاموس الكتاب المقدس**، تأليف مجموعة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير : الدكتور بطرس عبد الملك، الدكتور جون الكساندر طمس، الاستاذ ابراهيم مطر، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، الطبعة الثانية، بيروت، 1971، ص. 779.

(23) يبدو أن عبادة بعل وعشتار، التي وردت في التوراة باسم زعَشْتُورتَس أو «عشتاروث» أو «السارية»، قد تغلغلت في المجتمع اليهودي قبل حكم الملك سليمان، وكانت على الدوام من العبادات الممقوتة من لدن أنبياء بني إسرائيل. ففي سفر القضاة، الذي يتحدث عن رؤساء القبائل (الأشفاط) الذين توالوا الريادة على شعب إسرائيل خلال المرحلة الممتدة من 1200 و 1000 قبل الميلاد، نجد عدة إشارات حول هذه العبادة، نذكر منها ما يلي : =

ومن المعلوم في هذا الصدد أن العبريين، ومنذ عهد داوود، أي منذ أوائل القرن العاشر قبل الميلاد، كانوا يعتمدون على التجربة الفينيقية في العديد من المجالات الحضارية، مثل فن البناء والعمارة وتقطيع الخشب وصناعته وفن النحت وصناعة المعادن. كما كانوا يعتمدون بالخصوص على حِنكة الفينيقيين في تشييد المعابد، فينادي ملوكهم على ذوي الخبرة في الميدان لاستئجارهم في بناء بيت ربهم. فقد ورد مثلا في الإصحاح الخامس من سفر صموئيل الثاني، آية 11 ما يلي : «**وأرسل حيرام ملك صور رسلا الى داود وخَشَبَ أَرْزٍ ونجارين وبنّائين فبنوا لداود بيتا**».

كما أن سليمان، الذي وطد علاقته بحيرام بعد أبيه، اعتمد كذلك على التجربة الحضارية الفينيقية عند تشييده لمعبد أورشليم، في وقت كانت فيه الدولة العبرية في

---

= الإصحاح الثاني، آية 11 «**وفعل بنو إسرائيل الشر في عيني الرب وعبدوا البعليم**».
الإصحاح الثاني، آية 13 «**ركوا الرب وعبدوا البعل وعشتاروث**».
الإصحاح الثالث، آية 7 : «**فعمل بنو إسرائيل الشر في عيني الرب ونسوا الرب إلههم وعبدوا البعليم والسواري**».
الإصحاح السادس، آية 25 : «**وكان في تلك الليلة أن الرب قال له** [أي جدعون بن يوآش أحد قضاة بني إسرائيل] **خذ ثور البقر الذي لابيك وثورا ثانيا ابن سبع سنين واهدم مذبح البعل الذي لابيك واقطع السارية التي عنده**».
الإصحاح الثامن، آية 33 : «**وكان بعد موت جدعون أن بني إسرائيل رجعوا وزنوا وراء البعليم وجعلوا لهم بعل بريث إلها**».
الإصحاح العاشر، آية 6 : «**وعاد بنو إسرائيل يعملون الشر في عيني الرب وعبدوا البعليم والعشتاروث وآلهة أرام وآلهة صيدون وآلهة موآب وآلهة بني عمون وآلهة الفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه**».
والمثير للاندهاش في أمر تأثر اليهود بالديانة الفينيقية، أن الملك سليمان نفسه أمالته عبادة عشتار، كما نستنتج ذلك من سفر الملوك الاول، الإصحاح الحادي عشر، آية 5-1، الذي ورد به ما يلي : «**(1) وأحب الملك سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون موآبيات وعمونيات وأدوميات وصيدونيات وحثّيات(2) من الامم الذين قال عنهم الرب لبني اسرائيل لا تدخلون اليهم وهم لا يدخلون اليكم لانهم يميلون قلوبكم وراء آلهتهم. فالتصق سليمان بهؤلاء بالمحبة (3) وكانت له سبع مئة من النساء السيدات وثلاث مئة من السراري فأمالت نساؤه قلبه. (4) وكان في زمان شيخوخة سليمان أن نساءه أملن قلبه وراء آلهة اخرى ولم يكن قلبه كاملا مع الرب الهه كقلب داود ابيه. (5) فذهب سليمان وراء عشتورث الاهة الصيدونيين وملكوم رجس العمونيين**».
ومما يرجح أن عبادة عشتار كانت حاضرة بين اليهود في عهد سليمان، أي في القرن العاشر قبل الميلاد، أن التوراة، أشارت إلى تشييد الملك سليمان بالقرب من عاصمته، لأماكن تقام فيها الصلوات لهذه الربة. وفي هذا الصدد ورد بالإصحاح الثالث والعشرين، آية 13، من سفر الملوك الثاني ما يلي : «**والمرتفعات التي قبالة أورشليم التي عن يمين جبل الهلاك التي بناها سليمان ملك اسرائيل لعشتورث رجاسة الصيدونيين ولكموش رجاسة الموآبيين ولملكوم كراهة بني عمون نجسها الملك** ». =

مرحلة انتقالها من دور البداوة إلى دور التحضر والتمدن. وتشهد التوراة على حدوث هذه العلاقات خصوصا في مجال العمارة والنحت، حيث كان البناؤون الفينيقيون والنحاتون حاضرين بتجربتهم في تشييد معبد سليمان، الذي لم يكن في العديد من مظاهره يختلف عن المعابد الفينيقية. كما كانت المواد الأساسية في تشييد المعبد، ومن بينها الحجارة والخشب تستورد من جبل لبنان. فقد كلّم سليمان حيرام ملك صور في شأن طلب العون الفينيقي لتشييد المعبد بما يلي حسب ما ورد في الإصحاح الخامس من سفر الملوك الأول، آية 6 : **«والآن فأمر أن يقطعوا لي أرزا من لبنان ويكون عبيدي مع عبيدك وأجرة عبيدك أعطيك إياها حسب كل ما تقول لإنك تعلم أنه ليس بيننا أحد يعرف قطع الخشب مثل الصيدونيين»**[24].

---

=وعلى إثر تزوج إيزابل Jézabel بنت إيتوبعل ملك صور بآخاب ملك إسرائيل (874-853 ق.م)، ازدادت المؤثرات الفينيقية العقائدية تناميا في المؤسسات اليهودية. وهذا ما نفهمه من خلال استياء وغيظ أنبياء بني إسرائيل، وخصوصا النبي إلياس، الذي حمّل آخاب «المرتد» مسؤولية تغلغل عبادة بعل في السامرة، العاصمة الجديدة لليهود. فقد ورد في سفر الملوك الأول، الإصحاح السادس عشر، آية 29-33 ما يلي : **«(29) واخآب بن عمري ملك على إسرائيل في السنة الثامنة والثلاثين لآسا ملك يهوذا وملك اخآب بن عمري على إسرائيل في السامرة اثنتين وعشرين سنة. (30) وعمل اخآب بن عمري الشر في عيني الرب أكثر من جميع الذين قبله. (31) وكأنه كان أمرا زهيدا سلوكه في خطايا يربعام بن نباط حتى اتخذ ايزابل ابنة إتْبَعْل ملك الصيدونيين امرأة وسار وعبد البعل وسجد له. (32) وأقام مذبحا للبعل في بيت البعل الذي بناه في السامرة. (33) وعمل اخآب سواري وزاد اخآب في العمل لاغاظة الرب إله اسرائيل أكثر من جميع ملوك إسرائيل الذين كانوا قبله»**.

ومن الملوك اليهود الذين حذوا حذو اخآب، نذكر مَنَسَّى Manassée ملك يهوذا (692-642 ق.م)، الذي تميز عهده كذلك بتغلغل كبير للمعتقدات الفينيقية في الديانة اليهودية. وهذا ما نستشفه من سفر الملوك الثاني، الإصحاح الحادي والعشرون، آية 1-3 : **«كان منسىّ ابن اثنتي عشرة سنة حين ملك وملك خمسا وخمسين سنة في أورشليم. واسم أمه حفصيبة. وعمل الشر في عيني الرب حسب رجاسات الامم الذين طردهم الرب من أمام بني اسرائيل. وعاد فبنى المرتفعات التي أبادها حزقيا أبوه وأقام مذابح للبعل وعمل سارية كما عمل أخآب ملك اسرائيل وسجد لكل جند السماء وعبدها»**.

ولم يستطع أي من ملوك اليهود التصدي بحزم لتواجد المؤثرات الثقافية الفينيقية، التي كانت حاضرة بقوة في جميع مراحل التاريخ العبري، سوى «يوشيًا» Josias ملك يهوذا (640-608 ق.م)، نتيجة للاصلاحات الدينية التي ابتدأت في عهد حكمه. فقد ورد في سفر الملوك الثاني، الاصحاح الثالث والعشرون، آية 4 ما يلي : **«وأمر الملك [يوشيا] حلقيا الكاهن العظيم وكهنة الفرقة الثانية وحراس الباب أن يخرجوا من هيكل الرب جميع الآنية المصنوعة للبعل وللسارية ولكل أجناد السماء وأحرقها خارج أورشليم في حقول قدرون وحمل رمادها الى بيت إيل»**.

(24) وفي نفس الصدد، تضيف التوراة في الإصحاح الخامس من سفر الملوك الاول ما يلي : **«(13) وسخّر الملك سليمان من جميع اسرائيل وكانت السخر ثلاثين الف رجل. (14) فأرسلهم إلى لبنان عشرة=**

وعندما قرر سليمان تشييد قصره بعد الإنتهاء من بناء المعبد، اعتمد على تجربة صانع فينيقي من مدينة صور يدعى «حورام أبي» حسب سفر الاخبار الثاني[25]، أو «حيرام الصوري» حسب سفر الملوك الأول[26]. وكان متخصصا في صناعة المنتوجات المعدنية وصناعة الحجارة والنجارة واستخراج الصباغة، وباهرا في جميع أنواع النقش والنحت ؛ أي أنه كان يعكس جانبا من المجالات التي تميزت بها الحضارة الفينيقية. ومن غريب ما ذكرته التوراة في هذا الصدد، أن هذا الصانع قام بنقش صور للكيروبيم على الحيطان الداخلية لقصر سليمان[27]، إلى جانب صنعه لجميع مكونات القصر المعمولة بالنحاس، كالأعمدة والتيجان والثيران المنحوتة[28]. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الكيروبيم التي نقشها الصانع أو المهندس حيرام، إنما صورت أشكالا فينيقية اعتاد أن يَنْقُشَها هو في معابد فينيقية وفق معتقدات دينية فينيقية وليس يهودية.

والحالة هذه أن الأركيولوجيا الفينيقية كشفت عن منحوتات مزدوجة الصفة البشرية والحيوانية في جميع السياقات المرتبطة بالديانة الفينيقية، تعرف بالسَّفَنْكُسات المجنحة. هذه المنحوتات، التي يؤرخ أقدمها بمرحلة سابقة للألف الأولى قبل الميلاد، أي قبل بروز الدولة العبرية، تعد أوصافها مطابقة بشكل كبير

---

=آلاف في الشهر بالنوبة. (17) وأمر الملك أن يقلعوا حجارة كبيرة حجارة كريمة لتأسيس البيت حجارة مربعة. (18) فنحتها بنّاؤو سليمان وبنّاؤو حيرام والجبليون وهيّأوا الاخشاب والحجارة لبناء البيت».

(25) ورد في سفر الاخبار الثاني، الإصحاح الثاني ما يلي : «(7) فالآن أرسل لي رجلا حكيما في صناعة الذهب والفضة والنحاس والحديد والارجوان والقِرمز والاسمانجوني ماهرا في النقش مع الحكماء الذين عندي في يهوذا وفي أورشليم الذين أعدهم داود أبي. (13) والآن أرسلت رجلا حكيما صاحب فهم حورام أبي (14) ابن امرأة من بنات دان وأبوه رجل صوري ماهر في صناعة الذهب والفضة والنحاس والحديد والحجارة والخشب والارجوان والاسمانجوني والكتان والقِرمز ونقش كل نوع من النقش».

(26) ورد في الإصحاح السابع من سفر الملوك الاول ما يلي : «(13) وأرسل الملك سليمان وأخذ حيرام من صور. (14) وهو ابن امرأة أرملة من سبط نفتالي وأبوه رجل صوري نحّاس ،كان ممتلئا حكمة وفهما ومعرفة لعمل كل عمل في النحاس. فأتى الى الملك سليمان وعمل كل عمله».

(27) ورد في سفر الملوك الأول، الإصحاح السابع، آية 29 ما يلي : «وعلى الأتراس التي بين الحواجب أسود وثيران وكروبيم وكذلك على الحواجب من فوق ومن تحت الأسود والثيران قلائد زهور عمل مدلّى».
كما ورد في آية 36 ما يلي : «ونقش [أي حيرام الصوري] على ألواح أياديها وعلى أتراسها كروبيم وأسودا ونخيلا كسعة كل واحدة وقلائد زهور مستديرة».

(28) سفر الملوك الاول، الإصحاح السابع (13-47).

لأوصاف الكيروبيم الواردة في التوراة. الأمر الذي يجعلنا شبه متيقنين من أن التوراة لم تقم سوى باقتباس فكرة السَّفَنْكُس شكلا ومضمونا من الفينيقيين ليتحول إلى كِروب.

فكيف كان شكل هذه السَّفَنْكُسات التي تم اكتشاف نماذج كثيرة منها بجل المناطق التي ولجتها الحضارة الفينيقية، سواء بالشرق الأوسط، كما بالعالم القرطاجي ؟

من خلال بعض الدراسات المنجزة حول صورة السَّفَنْكُس في المخلفات الأركيولوجية[29]، يتبين أن هذه الصورة كانت حاضرة بأشكال مختلفة ومتنوعة في العديد من القطع الفنية الفينيقية. ومن أقدم النماذج التي تجلّى فيه شكل السفنكس الفينيقي، نشير إلى الكأس الذهبية المنقوشة المكتشفة في أوكاريت، والمؤرخة بالقرن الرابع عشر قبل الميلاد[30] [لوحة I رقم 1]. كما نشير إلى الصفيحة العاجية المنقوشة المكتشفة بمدينة مجدو بفلسطين، والمؤرخة ما بين سنة 1350 قبل الميلاد و1150 قبل الميلاد[31] [لوحة I رقم 2]. وأخيرا نشير إلى صورة السَّفَنْكُس الحاضرة في تابوت أحيرم ملك جبيل، المؤرخ بمرحلة تتراوح ما بين سنة 1250 قبل الميلاد و1150 قبل الميلاد[32] [لوحة I رقم 3].

---

(29) من هذه الدراسات نشير إلى الدراسة التي أنجزتها الباحثة التونسية زهرة الشريف حول صورة السفنكس بالمخلفات الاركيولوجية القرطاجية. انظر :

Cherif(Z), L'image du sphinx sur les monuments carthaginois, **R.E.P.P.A.L, IV**, 1988, pp.171-203.

(30) Dussaud(R), L'art phénicien du IIè millénaire, Paris, Geuthner, 1949, pp. 74-75, fig. 47, p.78.

(31) Idem, Ibid, pp. 88-89, fig. 49, p.89.

(32) من المعلوم أن «أحيرم» كان ملكا على جبيل في حدود سنة 1000 قبل الميلاد. غير أن الثابوت الذي كان يثوى فيه، ينتمي إلى مرحلة أقدم (1250-1150 ق.م). أنظر :

عبد الستار (لبيب)، **الحضارات**، بيروت، دار المشرق، الطبعة الحادية عشرة، 1986، ص. 89.

وانظر أيضا :

Moscati(S), L'épopée des Phéniciens, Paris, Fayard, 1971, p. 92, ill. n° 12 ; Baurain(C) et Bonnet(C), Les Phéniciens, Marins des trois continents, Paris, Armand Colin, 1992, p. 39 ; Dussaud(R), L'art phénicien du II e millénaire, op. cit, fig. 50, p. 90 ; Contenau(G), La civilisation phénicienne, Paris, Payot, 1926, fig. 27, p. 99 ; Lipinski(E), Ahiram/Ahirom, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992, p. 1011.

ومن أجمل ما خلفته القطع الفنية الفينيقية في هذا الباب، نذكر السَّفَنْكُسات المجنحة المنقوشة فوق الصفائح العاجية، أو المنحوتة بجودة عالية في مادة العاج. وهي تؤرخ بمرحلة تتراوح ما بين القرن التاسع قبل الميلاد والقرن السابع قبل الميلاد، وتم اكتشافها في العديد من مراكز الشرق القديم، مثل نمرود وخرسباد بالعراق، والسامرة بإسرائيل، وزنجرلي بتركيا. كما عثر عليها كذلك في قبرص[33]، وفي الجزر الإغريقية، وفي جزيرة كريت، وفي المراكز الأترورية بإيطاليا[34] [لوحة I رقم 4].

علاوة على السَّفَنْكُس المصنوع بالعاج، وردت صوره منقوشة في الجعلان وفي التمائم وفي فصوص الأختام، كما هو الشأن بالنسبة لخاتم ذهبية اكتشفت بمركز أوتيكا الفينيقي بتونس[35] [لوحة I رقم 5]، كما كان حاضرا في الأشكال التصويرية التي كانت تزين بها الأنصاب والمباني، مثل نصب سوسة المؤرخ بنهاية القرن الخامس قبل الميلاد[36] [لوحة I رقم 6]. وفي آخر عهود قرطاجة، أخذت صورته أحجاما كبيرة على شكل تماثيل حقيقية.

---

(33) Gras(M), Rouillard(P), Teixidor(J), L'Univers phénicien, Artaud, Paris, 1989, Planche en couleur entre p. 160 et 161.

(34) Moscati(S), L'épopée des Phéniciens, op. cit, 1971, p. 93 et ss ; Moscati(S) et Napoli(M), Phéniciens et Grecs en Méditerranée, Editions Atlas, Paris, 1978, p. 11.

(35) نقشت بهذه الخاتم صورة لسفنكس مجنح ذكر أَمْرَد واقف على قوائمه الاربعة من الجهة اليمنى للعرش الإلهي. وهي قوائم أسد يتميز بقوام فارع طويل ورشيق، وبخطوط واضحة، وجوانب مفرغة، ومنحنى ظهر مدور. وتتميز القوائم برقتها وتنتهي بمخالب واضحة

(Foucher(L), Les représentations de Baal Hammon, **Archéologie vivante**, Vol. 1, n° 2, Décembre 1968/ Février 1969, ill. XLIV, p. 130).

وقد بدأت تظهر صور السّفنكسين المحفوفين بجوانب العروش الالهية في فصوص الاختام القرطاجية منذ القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. أنظر :

Cherif(Z), L'image du sphinx sur les monuments carthaginois, op. cit, p. 183.

(36) كان السّفنكس المنقوش في نصب سوسة يمثل المتكأ الايمن لعرش إلاهي. وقد تم تمثيله واقفا على قوائمه الاربع، وله جسم أسد يتميز بجوانب مجوفة بعض الشيء وبظهر مدور. وكان القائم الخلفي الايمن ضخم الشكل، ومتقدما بعض الشيء نحو الامام مقارنة بالقائم الايسر الذي يستره الذيل الطويل للوحش. أنظر :

Cintas(P), Le sanctuaire punique de Sousse, **Revue Africaine**, 91 (1947), pp. 1-80 ; Cherif(Z), L'image du sphinx sur les monuments carthaginois, op. cit, p. 184.

ومن جهة أخرى استعملت صورة السَّفَنْكُس لتزيين مُتَّكَئِيْ المقاعد، أو ما يعرف بالعروش الإلهية، مثل التمثال المصنوع من طين مفخور لبعل حمون المكتشف بتينيسوت بتونس[37]، أو التمثال المصنوع من الكلس المكتشف في مركز Solunte الفينيقي بجزيرة صقلية[38] [اللوحة II رقم 1-2]. وعن هذا النموذج، خلف المغرب قطعة فريدة من نوعها، تم اكتشافها عام 1950 في موقع ليكسوس الأثري[39] [اللوحة II رقم 3]، وهي منحوتة تعود إلى الجزء الجانبي الأيسر لعرش إلاهي، مصنوعة من المرمر الأبيض الوردي، يبلغ طولها 28,5 سم وعلوها 32 سم وعرضها 10 سم[40].

(37) Foucher(L), Les représentations de Baal Hammon, op. cit, photo, n° 134, p. 139 ; Dils(P), **Thinissut,** Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992, pp. 451-452, fig. 339 ; Picard(G), Le monde de Carthage, Paris, Editions Corrêa, 1956, p. 35.

(38) Cintas(P), Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc, Paris, Arts et métiers graphiques, 1954, p. 65 ; Falsone(G), **Solonte,** Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, op. cit, fig. 313, p. 421 ; Moscati(S), L'épopée des Phéniciens, op. cit, ill. n° 29.

(39) توجد أطلال موقع ليكسوس الأثري على بعد حوالي ثلاثة كيلومترات شرق مدينة العرائش بالمغرب، على يسار الطريق الرئيسية المؤدية من الرباط إلى طنجة. وتتناثر معظم مباني المركز المختلفة العصور والأحقاب فوق ربوة «الشميس» وعلى منحدراتها، وهي الربوة التي تشرف حواشيها الجنوبية والغربية على الضفة اليمنى لواد اللكوس. ويكتسي موقع ليكسوس صبغة خاصة تميزه عن باقي المراكز الأثرية التي يزخر بها المغرب، مثل وليلي وسلا وطنجة وبناصا وموكادور، لأنه عرف تعاقب معظم الحضارات الوافدة على المغرب منذ الحقبة الفينيقية إلى العصر الوسيط الإسلامي.
وحول الحقبة الفينيقية انظر :
العزيفي (محمد رضوان)، ليكسوس مستوطنة فينيقية بالساحل الاطلنطي للمغرب، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ، كلية الآداب سايس فاس، 2002، 745 ص ؛ نفسه، مستوطنة ليكسوس الفينيقية في الكتابات القديمة والحديثة «محاولة لرد الاعتبار»، **المصباحية**، مجلة تصدرها كلية الآداب والعلوم الانسانية سايس–فاس، سلسلة العلوم الانسانية، العدد الاول، 1995، ص ص. 11-37.

(40) Tarradell(M), Marruecos púnico, Publicaciones de la Facultad de Letras (Universidad de Rabat) Instituto Mulay El Hasan, Editorial Cremades, Tetuán, 1960, p. 172 ; Idem, Guía arqueológico del Marruecos español, Tetuán, 1953, pl. n° 4 ; Idem, Lixus, Historia de la ciudad. Guia de las ruinas y de la seccion de lixus del museo arqueológico de Tetuán, Tetuán, 1959, pl. n° 18 ; Aranegui(C), Tarradell-Font(N), Lixus colonia fenicia y ciudad púnicomauritana. Apuntes para una Historia de la investigación arqueológica, **Lixus. Colonia fenicia y ciudad pÚnico-mauritana. Anotaciones sobre su ocupación medieval, Saguntum Extra 4**, 2001, fig. 13, p. 21.
وانظر كذلك :
المكناسي (أحمد)، **مدينة ليكسوس الاثرية**، تطوان، 1961، اللوحة الرابعة.

من خلال النماذج المختلفة التي ورد ذكرها، يتبين أن السَّفَنْكُسات الفينيقية كانت على هيئة مخلوقات هجينة، أي مزدوجة الصفة الحيوانية والبشرية، حيث كانت تتوفر على رأس البشر، سواء رأس رجل أو امرأة، وعلى جسم السِنَّوريات المجنحة. وكان السنور يمثل دائما حيوانَ الأسد[41]، تارة واقفا على قوائمه الأربع، وتارة أخرى راقدا. وإذا كان السَّفَنْكُس المصري يمثَّل دائما بدون جناح باستثناء بعض النماذج النادرة، فإن نظيره الفينيقي كان دائما مجنحا[42]. ومن مميزات الجناح في السَّفَنْكُسات الفينيقية أنها كانت كبيرة الحجم، وأنها تعلو نحو الخلف على طول مسند العرش الإلهي، لدرجة أنها كانت في بعض الحالات تخفي إحدى جوانب الإله القاعد، أي أنها كانت تظلل الإله. لذلك لانستغرب عندما وصفت التوراة جناحي الكِروبين الواقفين بمحراب هيكل سليمان، بأنهما جناحان طويلان لدرجة أنهما يمسان الحائط[43]. وبذلك نكون قد فهمنا منبع الاقتباس، عندما تورد التوراة نصا أن من مهمة الكروبين تظليل عرش يَهْوَه[44].

أما الرؤوس البشرية للسَّفَنْكُسات الفينيقية، التي كانت لاريب مصدر النماذج التي نقشها الصانع حيرام الصوري بقصر سليمان، فإنها كانت تارة رؤوسا نسوية، وتارة أخرى رؤوس رجال. كما كانت هذه الرؤوس في بعض الحالات لاترتدي أي غطاء، وأحيانا أخرى كانت تُكسى ببعض العناصر التزيينية مثل القلنسوة الفينيقية[45]، أو التاج الملكية و«القِلَفَّة» Klaft[46] المقتبسين من مصر [لوحة I رقم 4].

---

(41) من الملاحظات التي يمكن الخروج بها من خلال صور السفنكس المحفوف بالعروش الالهية، أنها لم تكن تخضع الى خصوصيات معينة، باستثناء جسم الوحش الذي كان دائما على شكل جسم أسد. انظر :

Cherif(Z), L'image du sphinx sur les monuments carthaginois, op. cit, p. 185.

(42) Idem, Ibid, p. 173.

(43) الإصحاح السادس من سفر الملوك الاول، آية 2328.

(44) سفر الاخبار الثاني، الاصحاح الخامس، آية 78 ؛ سفر الملوك الاول، الاصحاح الثامن : 6–7.

(45) وكانت هذه القلنسوة مخروطة الشكل، أو نصف كروية تحيط بها عند القاعدة عمامة ذات حاشية مزدوجة. ويبدو ذلك من خلال صور السفنكات المحفوفة بمجموعة من العروش الالهية على شكل دمى من طين مفخور اكتشفت في قرطاجة. انظر :

Cherif(Z), L'image du sphinx sur les monuments carthaginois, op. cit, p. 186, pl. IX, fig. 13 et 14.

(46) وهو عبارة عن رداء ثوبي كان المصريون القدامى يحملونه فوق رؤوسهم، شبيه بالرداء الذي يكسى به رأس سفنكس الجيزة.

تبعا لهذه الأوصاف الدقيقة التي كانت حاضرة على مر العصور كلما تم تصوير صورة السَّفَنْكُس الفينيقي، يتضح أن هذا الكائن الخرافي مثل واحدا من أكثر الأشكال التصويرية انتشارا في الفن الفينيقي(47). كما يتبين أن صورته كانت دائما مرتبطة بالمواضيع الدينية، لكونه كان يرمز إلى السلطة الإلهية المطلقة، نظرا لوجوده في العديد من الحالات بجانبي جل العروش الإلهية الفينيقية(48). وهي عبارة عن مبانٍ صغيرة مشيدة بالحجارة على شكل مقعد مُسَنَّد(49)، تارة يكون فارغا [لوحة II رقم 4]، وتارة أخرى متضمنا إلهً جالسا(50). وهو يحظى بطابع نذري، ويمثل إحدى المكونات الأساسية لأثاث المعابد الفينيقية(51)، كما يتبين ذلك من خلال معبد إشمون بصيدا، الذي كانت جوانبه تحف بأحسن العروش الإلهية المعروفة لحد الساعة(52) [لوحة II رقم 5].

---

(47) عبر حضارة كريت والحضارة الموكينية، انتقلت ذاكرة السفنكس الى العالم المتوسطي منذ عصور مبكرة. غير أن بروزه بشكل ملفت للنظر في العالم الفينيقي الغربي، لم ينتج كما يعتقد البعض عن العلاقات التجارية بين العالم الاغريقي والمتوسط الغربي، بل كان مرتبطا بالعلاقات المتينة التي كانت تجمع صور بمستوطناتها. ونشير في هذا الصدد أن مدينة صور تعد بدون منازع أهم الحواضر الفينيقية وأغناها، والمبادِرة الرئيسية في التجارة الفينيقية. كما تعتبر المدينة المسؤولة دون غيرها عن التوسع الفينيقي نحو الحوض المتوسطي، والوصية عن نشأة المستوطنات الفينيقية في الغرب. وقد أوضحت الباحثة الاسبانية «ماريا إوخينيا أوبيت» Maria Eugenia Aubet هذه المسألة بشكل جلي في مؤلفها «صور والمستوطنات الفينيقية بالغرب». انظر :

Aubet(Ma. E), Tiro y las colonias fenicias de occidente, Barcelona, Editorial Bellaterra, 1987 ; Idem, Ibid, Edición ampliada y puesta al día, Crítica/Arqueología, Barcelona, 1997.

(48) Gubel(E), **Sphinx**, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, op. cit, p. 422.

(49) ويكون هذا المقعد محفوفا من جانبيه الأيمن والأيسر بتماثيل الأسود أو السَّفَنكسات أو العقاب المجنح. انظر : Contenau(G), La civilisation phénicienne, op. cit, p. 178.

(50) وفي بعض الحالات يكون المقعد مزيّنا بأنصاب تذكارية صغيرة تحمل صورة المتعبد ماثلا أمام الاله. انظر :

كونتنو(ج)، **الحضارة الفينيقية**، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الالف كتاب الثاني، رقم 263، القاهرة، 1997، ص. 226، لوحة رقم 5. وانظر أيضا :

Gubel(E), **Trône**, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, op. cit, fig. 366, p. 473 ; Contenau(G), La civilisation phénicienne, op. cit, fig. 33, p. 112.

(51) قام الباحث البلجيكي «إيريك جوبل» Eric Gubel بدراسة قيمة للعروش الإلهية الفينيقية. انظر :

Gubel(E), Phoenician furniture, **Studia Phoenica VII**, Louvain, 1987, p. 37-75.

(52) Chihab(M) Parrot(A), et Moscati(S), Les Phéniciens, L'expansion phénicienne, Carthage, Paris, 1975, p. 110, ill. p. 116 ; Sznycer(M), Les Phéniciens et la mer, **Dossiers Histoire et Archéologie (Les Phéniciens à la conquête de la Mediterranée)**, n° 132, Novembre, 1988, fig. p. 12.

ولعل فكرة العروش الإلهية الفينيقية المحفوفة بالسَّفَنْكُسَين من كل جانب، كانت إحدى مجالات استلهام صورة تابوت عهد الرب لدى اليهود، الذي كان يرمز إلى مكان وجود يَهْوَه ومجال قِعدته لإصدار الوصايا والأوامر، بنفس الشكل الذي كان يسلكه ملوك الشرق القديم المؤلّهين. وهذا ما يمكن استنباطه من الإصحاح الخامس والعشرين من سفر الخروج، آية 22، حيث ورد ما يلي : «**وأنا أجتمع بك هناك وأتكلم معك من على الغطاء من بين الكِروبَيْن اللذَيْن على تابوت الشهادة بكل ما أوصيك به إلى بني إسرائيل**».

من خلال هذه الدراسة المقارِنة بين المنتوج الأركيولوجي الفينيقي وبين النصوص الأدبية للكتاب المقدس، يتبين كيف أن المشاهد المختلفة التي وردت فيها صورة الكيروبيم في التوراة، كانت حاضرة في جل النماذج المكتشفة لحد الآن عن السَّفَنْكُسات الفينيقية المجنحة. الأمر الذي يدل عن حدوث اقتباس للسَّفَنْكُس الفينيقي في معظم نسخه، سواء في شكله المنفرد المنقوش على الجدران والمنحوت على شكل تماثيل كبيرة أو صغيرة، أو في شكل السَّفَنْكُسَين التوأمين اللذين يحفان بالجانب الأيمن والأيسر للعرش الإلهي الفينيقي.

وتكشف هذه المقاربة عن إحدى المظاهر الوثنية الكثيرة التي يختزنها الكتاب المقدس الموجود بين أيدينا، حيث يتجلى مدى تأثر الفكر الديني لليهود بحضارات الشرق القديم المجاورة وخصوصا بالحضارة الفينيقية. وإذا كان التعليق الوارد في آخر باب «كِروب» بإحدى قواميس الكتاب المقدس يقول : «**وقد ظن بعضهم أن الكِروبيم كانت تشبه تماثيل أبي الهول المجنحة في مصر وفينيقيا**»[53]، فإننا نعقب على هذا التعليق في ختام هذه الدراسة، بأن الكِروبيم الواردة في التوراة كانت بالفعل تشبه تماثيل أبي الهول المجنحة في فينيقيا. كما أنها بعيدةٌ كلَّ البعد عن الأوصاف الملائكية البارزة في رسومات ومنحوتات عصر النهضة الأوروبية، والتي ترسخت في الذاكرة البشرية إلى يومنا هذا [لوحة II رقم 6].

---

(53) قاموس الكتاب المقدس، المرجع السابق، ص. 779.

عبد الستار (لبيب)، **الحضارات**، بيروت، دار المشرق، الطبعة الحادية عشرة، 1986.

العزيفي (محمد رضوان)، ليكسوس مستوطنة فينيقية بالساحل الأطلنطي للمغرب، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ، كلية الآداب–سايس فاس، 2000، 745 صفحة.

العزيفي (محمد رضوان)، مستوطنة ليكسوس الفينيقية في الكتابات القديمة والحديثة «محاولة لرد الاعتبار»، **المصباحية**، مجلة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس–فاس، سلسلة العلوم الإنسانية، العدد الأول، 1995، ص ص. 11-37.

**قاموس الكتاب المقدس**، تأليف مجموعة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير : الدكتور بطرس عبد الملك، الدكتور جون الكساندر طمس، الأستاذ إبراهيم مطر، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، الطبعة الثانية، بيروت، 1971.

كونتنو(ج)، **الحضارة الفينيقية**، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الالف كتاب الثاني، رقم 263، القاهرة، 1997.

المكناسي (أحمد)، **مدينة ليكسوس الأثرية**، تطوان، 1961.

Aranegui(C), Tarradell-Font(N), Lixus colonia fenicia y ciudad púnicomauritana. Apuntes para una Historia de la investigación arqueológica, **Lixus. Colonia fenicia y ciudad púnico-mauritana. Anotaciones sobre su ocupación medieval, Saguntum Extra 4,** 2001.

Aubet(Ma. E), Tiro y las colonias fenicias de occidente, Barcelona, Editorial Bellaterra, 1987.

Aubet(Ma. E), Tiro y las colonias fenicias de occidente, Edición ampliada y puesta al día, Crítica/Arqueología, Barcelona, 1997.

Baurain(C) et Bonnet(C), Les Phéniciens, Marins des trois continents, Paris, Armand Colin, 1992.

Cherif(Z), L'image du sphinx sur les monuments carthaginois, **R.E.P.P.A.L, IV**, 1988.

Chihab(M) Parrot(A), Moscati(S), Les Phéniciens, L'expansion phénicienne, Carthage, Paris, 1975.

Cintas(P), Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc, Paris, Arts et métiers graphiques, 1954.

Cintas(P), Le sanctuaire punique de Sousse, **Revue Africaine**, 91 (1947).

Contenau(G), La civilisation phénicienne, Paris, Payot, 1926.

**Dictionnaire de La Bible et des religions des Livres,** publié sous la ccordination générale de Poswick(R-F) et Rainotte(G), Brepols, Belgique, 1985.

**Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme,** publié sous la direction de Wigoder(G), adapté en Français sous la direction de Goldberg(S.A), Paris, Cerf/Robert Laffont, 1997.

Dils(P), **Thinissut**, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992, pp. 451-452.

Dussaud(R), L'art phénicien du II[e] millénaire, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1949.

Falsone(G), **Solonte**, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992, p. 421.

Foucher(L), Les représentations de Baal Hammon, **Archéologie vivante**, Vol. 1, n° 2, Décembre 1968/ Février 1969.

Gran-Aymerich(J et E), Les grands archéologues : Ernest Renan fondateur de l'archéologie phénicienne, **Archéologia**, n° 224, Mai 1987.

Gras(M), Rouillard(P), Teixidor(J), L'Univers phénicien, Artaud, Paris, 1989.

Gubel(E), Phoenician furniture, **Studia Phoenica VII**, Louvain, 1987.

Gubel(E), **Sphinx**, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992.

Gubel(E), **Trône**, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992.

Lipinski(E), **Ahiram/Ahirom**, Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, Brepols, 1992.

Moscati(S) et Napoli(M), Phéniciens et Grecs en Méditerranée, Editions Atlas, Paris, 1978.

Moscati(S), L'épopée des Phéniciens, Paris, Fayard, 1971.

Picard(G), Le monde de Carthage, Paris, Editions Corrêa, 1956.

Sznycer(M), Les Phéniciens et la mer, **Dossiers Histoire et Archéologie (Les Phéniciens à la conquête de la Mediterranée)**, n° 132, Novembre, 1988.

Tarradell(M), Guía arqueológico del Marruecos español, Tetuán, 1953.

Tarradell(M), Lixus. Historia de la ciudad. Guia de las ruinas y de la seccion de lixus del museo arqueológico de Tetuán, Tetuán, 1959.

Tarradell(M), Marruecos púnico, Publicaciones de la Facultad de Letras (Universidad de Rabat) Instituto Mulay El Hasan, Editorial Cremades, Tetuán, 1960.

# فهرس اللوحات

**لوحـــة I**

1) كأس ذهبية منقوشة مكتشفة في أوكاريت.

2) صفيحة عاجية منقوشة مكتشفة بمدينة مجدو بفلسطين.

3) سَّفَنْكُس حاضر في تابوت أحيرم ملك جبيل.

4) صفيحة عاجية منحوتة تمثل سفنكسا مجنحا متبقيا من أحد العروش (قبرص).

5) سفنكس مجنح منقوش على خاتم ذهبية (أوتيكا – تونس).

6) عرش إلهي محفوف بسفنكس (نصب سوسة – تونس).

**لوحـــة II**

1) تمثال مصنوع من طين مفخور يمثِّل بعل حمون محفوفا بسفكسين اثنين (تينيسوت – تونس).

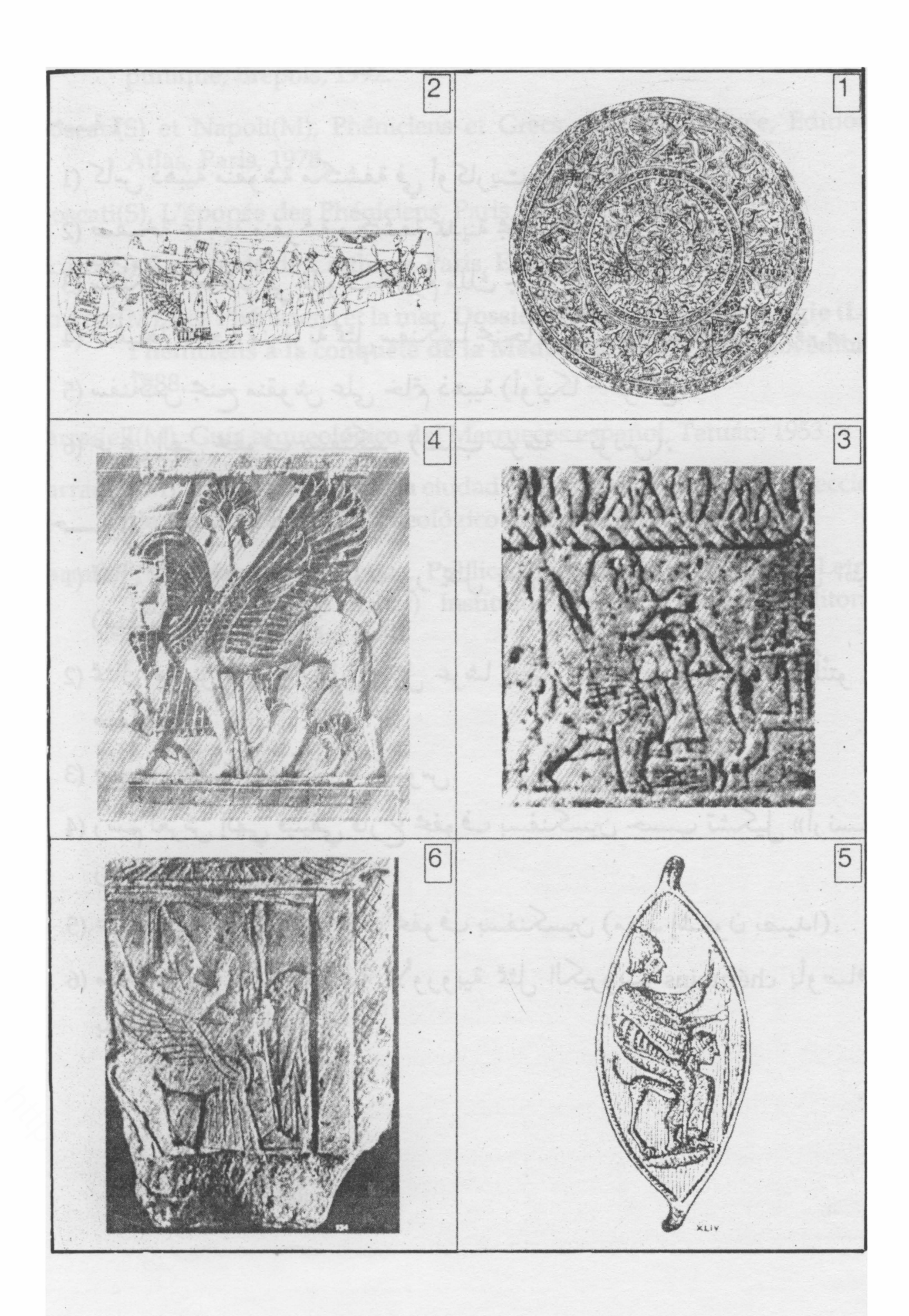
2) تمثال مصنوع من الكلس يمثل عرشا إلهيا محفوفا بسفنكسين (صُلُنْتو – صقلية).

3) صورة جانبية لسفنكس ليكسوس.

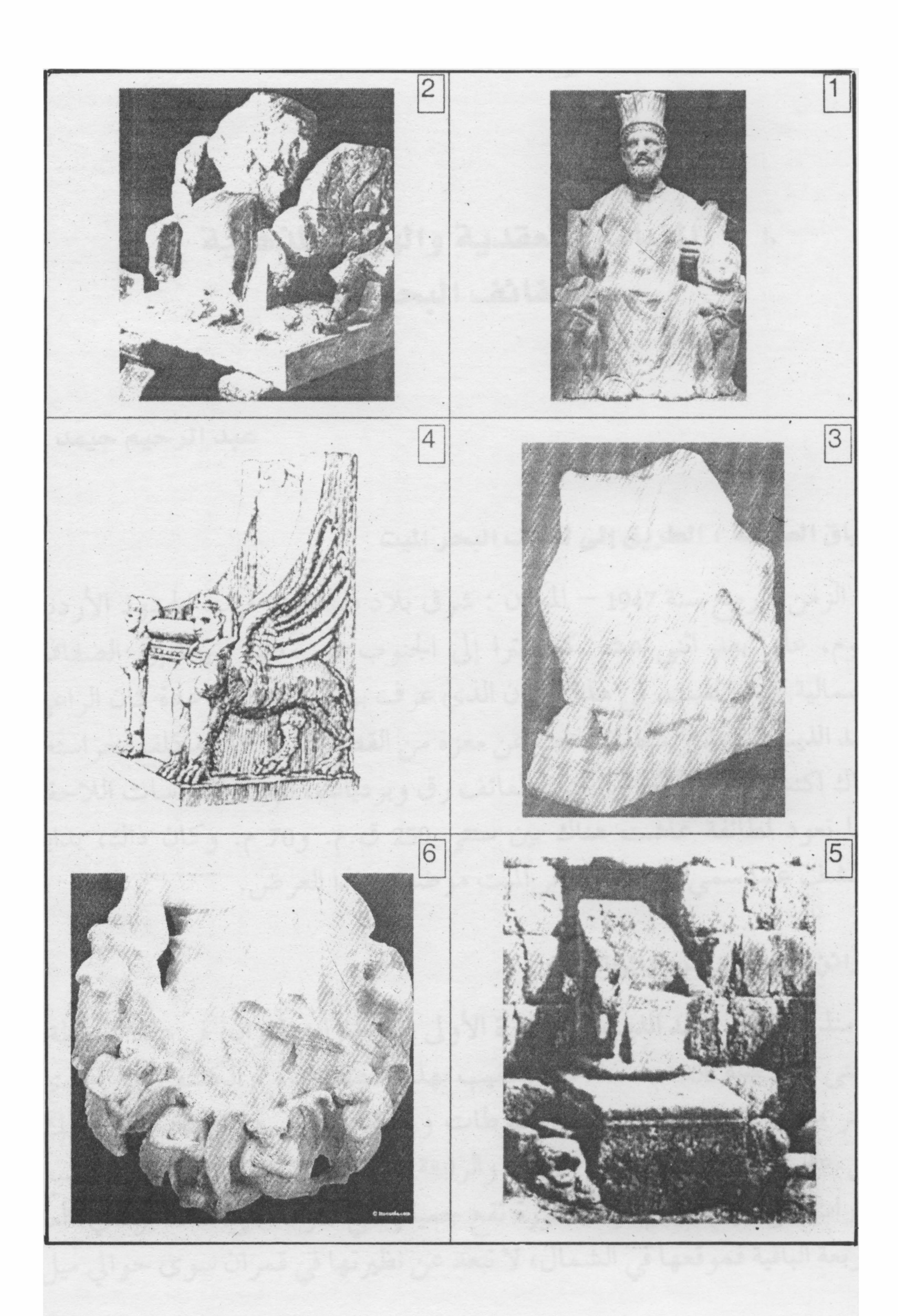
4) رسم لعرش إلهي فينيقي فارغ محفوف بسفنكسين حسب تشكيل «أرنست رينان» Ernest Renan.

5) عرش إلهي فارغ لعشتروت محفوف بسفنكسين (معبد إشمون بصيدا).

6) منحوتة من عصر النهضة الأوروبية تمثل الكيروبيم chérubins بأوصاف بشرية (متحف اللوفر).



2
1
4
3
6
5


1
2
3
4
5
6



# المضامين العقدية والهوية المذهبية
# في لفائف البحر الميت

**عبد الرحيم حيمد**

### سياق الصدفة : الطريق إلى لفائف البحر الميت

الزمن : ربيع سنة 1947 – المكان : شرق بلاد فلسطين، قرب الحدود الأردنية اليوم، على بعد اثني عشر كيلومترا إلى الجنوب من مدينة **أريحا** إلى الضفاف الشمالية للبحر الميت. في هذا المكان الذي عرف بوجود خرائب عدة كان الراعي **محمد الذيب** من بدو المنطقة يبحث عن معزة من القطيع الذي كان مكلفا بحراسته. هناك اكتشف **الذيب** جرارا تحتوي لفائف رق وبرديات، أثبتت الدراسات اللاحقة أنها تعود لطائفة عاشت هناك بين سنتي 250 ق.م. و70 م. وكان ذاك، بداية الكشف عما سمي بلفائف البحر الميت موضوع هذا العرض.

### خزائن قمران : جرد بالمحتويات

منذ أن تسلل **محمد الذيب** إلى المغارة الأولى من مغارات **قمران**، في هذه اللحظة، وحتى ربيع سنة 1958م، سنة ختم التنقيب بهذه الفضاءات، تم الكشف عن إحدى عشر مغارة ضمت خزائن من مخطوطات وخزفيات ومسكوكات، أهمها تلك التي عثر عليها في المغارات الأولى والرابعة والحادية عشرة. ويلاحظ أن سبع مغارات من الإحدى عشر المذكورة تقع جميعها في **قمران** على ضفة الوادي، أما الأربعة الباقية فموقعها في الشمال، لا تبعد عن نظيرتها في قمران سوى حوالي ميل

ونصف. واحتوت المغارات جميعها ما يناهز ستمائة مخطوط، بعضها تام غير ناقص، وبعضها نتف وشذرات أتت عوامل الفناء على معظمها.

مثلت أسفار **العهد العتيق** ربع ما عثر عليه من مخطوطات. وضمت كل الأسفار، عدا سفر إستير، كما احتوت هذه الخزائن أسفارا من تلك التي تبنتها الرواية السبعينية : **سفر طوبيا**، و**سفر سيراسيد**، و**رسالة إرميا**، وهي التي تبنتها لاحقا **الفولكاتا**[1] تحت الإسم المنحول **سفر باروخ**. وضمت الخزائن أيضا أسفار **الأبوكريفا**[2] بالإضافة إلى مصنفات ذات طبيعة سجالية منافحة عن مذهب أهل **قمران**، منها على وجه الخصوص **شرح سفر حبقوق**. وعكست لفائف أخرى انشغال أصحابها بموضوعات قيامية مختلفة تضمنت معلومات عن تنظيم طائفة **قمران**، والتراتبية التي حكمت أعضاء الجامعة. في مقدمة هذه المخطوطات :

**1- لفيفة نظام السلوك،**

**2- نظام حرب أبناء النور ضد أبناء الظلمات،**

**3- مصنف دمشق**؛ وله أهمية خاصة، إذ لم يعثر سوى على شذرات منه بعضها نصوص مطولة، وأخرى لا تتعدى النتف الوجيزة. وردت جميعها في تسع مخطوطات. وهذا سفر تبين لاحقا أنه السفر ذاته الذي عثر عليه سنة 1897م **سليمان سستر في جنيزة القاهرة**، ونشره سنة 1910م.

### لفائف أسفار العهد القديم

تمثل لفائف أسفار **العهد العتيق** التي ضمتها خزائن مغارات **قمران** شواهد بالغة الأهمية في نقد نص الكتاب المقدس. فمن المعلوم أن النص المتداول اليوم هو ثمرة

---

(1) الفولكاتا، **Vulgata**، هي الترجمة اللاتينية للتوراة، ويرجع وضع نواتها الأولى إلى **أوريجين** (185/ 235م). وقد خضعت هذه الترجمة التي تبنتها الكنيسة إلى مراجعات عدة خلال العصر الوسيط، انظر بهذا الصدد :

- Samuel Berger : *"Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age"* ; Nancy 1893.

(2) تنتمي «الأبوكريفا» : **Apocryphes** إلى الأدب التوراتي، بيد أنه لم يُعترف بشرعيتها في إطار أسفار العهد القديم العبرية. ويسمي البروتستانت بالأبوكريفا كل الأسفار الملحقة بالعهد القديم في صيغته السبعينية، أي الترجمة اليونانية لهذا العهد. وتعتبر أسفار الأبوكريفا أسفارا منتحَلة في منظور=

جهود الأحبار الربِّيين[3] الممتدة من القرن السادس حتى غاية القرن العاشر الميلادي. جهود رسخت بقيد الشكل النص الرسمي للأسفار. ولذلك فالنص المروي اليوم هو **نص علماء الماسورا**[4]؛ (توجد أقدم نسخة منه اليوم في خزانة بطرسبورغ، وتعود إلى سنة 895م). ولذلك فلفائف **قمران** التوراتية سابقة فعلا عن نص **الماسورا** المعيار. ومن هنا أهمية الاكتشاف. لا يجب أن يغرب على البال أن روايات أخرى قدر لها أن تستمر إلى زمننا اليوم، منها نص **أهل السامرة** المعتدين بأسفار التوراة الخمسة لاغير، السابق بدوره عن رواية **علماء الماسورا**. ورواية السامريين مباينة في نقط عدة للنص المعيار. يضاف إلى هذه الرواية الرواية الأسكندرانية المعروفة **بالتوراة السبعينية**، أو الترجمة اليونانية للعهد القديم المنجزة في النصف الأول من القرن الثالث ق.م. على عهد **بطليموس الثاني وفيلاديلف**. وهي رواية تضمنت، بالإضافة إلى الأسفار التي توردها رواية **علماء الماسورا**، أسفارا أخرى هي **الأبوكريفا**. وقد أثبت الفحص مباينة النص السبعيني أيضا في جوانب عدة لنص رواية الماسورا؛ بل إن الدارسين يجزمون باستناد المترجمين الأسكندارنيين إلى تقليد مخالف في الرواية التي اعتمدوها في ترجمتهم. ولعل ما يدفع إلى الدهشة والتساؤل بصدد خصائص لفائف **العهد العتيق** القمرانية تضمنها شواهد من الروايات المذكورة أعلاه. لا يتعلق الأمر بتميز كل لفيفة على حدة بنهج رواية واحدة من الروايات الثلاث؛ بل إن اللفيفة الواحدة تتضمن شواهد من الروايات الثلاث في آن واحد؛ إلى جانب خصائص يمكن اعتبارها وقفا على لفائف **قمران**. ولذلك كتب **Dupont Summer** قائلا بخصوص هذه الوضعية المعقدة، التي وجد الدارسون أنفسهم أمامها :

---

=اليهودية الرّبية. ومن أهم نصوصها : رؤيا باروخ القيامية، وسفر أخينوخ، وسفر المقابيين الأول والثاني، ورؤيا إشعيا، بالإضافة إلى ثمانية عشر مزمورا من مزامير داود الواردة فقط في «الترجمة السبعينية»، ومنها كذلك وصية الأسباط.

(3) الربِّيون أو الربّانيون : «...وهم أحبار اليهود الذين اتخذوا لهم بجانب التوراة، كتب التلمود وشروحه أساسا للديانة والشريعة». د. أحمد شحلان : «من الفكر الفلسفي اليهودي العربي أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس. العدد الخامس والسادس، 1979. ص : 1 — 23.

(4) «أصحاب الماسورة هم الذين وضعوا القواعد الأساسية لكتابة ونقط النص المقدس، وتناقلت الأجيال هذه القواعد بالتواتر إلى أن دونها لأول مرة علماء طبرية في المائة السادسة الميلادية ». د. أحمد شحلان : **«ابن رشد والفكر العبري الوسيط»**. مراكش 1999، ص. 121.

«إن الدراسة التي تفرض نفسها للتو بدأت معالمها في التحدد، وهي دراسة تتطلب تحليلا دقيقا ومطولا. لقد أصبحنا واعين بأن النصوص التوراتية المكتشفة في قمران، وإن لم تحمل تغييرات رئيسة بالمعنى الشامل في المفاهيم والمناهج المتداولة منذ مدة طويلة لدى المختصين النبهاء في نقد النص الديني، فإنها أمدتهم بمواد جديدة ذات قيمة لا تقدر، ستسعف في الدفع بتمتين أكبر للأبحاث، وجعلها أكثر دقة مما مضى[5]».

**لفائف من نحاس في المغارة رقم 3q :**

لوحان من نحاس عثر عليهما في هذه المغارة، نقش عليها بحرف عبري مربع نص بلائحة أسماء أماكن خبئ فيها كنز تقول اللفيفة إنه مكون من حوالي مائة وستين طنا من الذهب والفضة، بالإضافة إلى لائحة بملابس كهنوتية، وأصص وعطور تتصل بالطقوس الدينية اليهودية.

**النشرات النقدية والدراسات الأكاديمية :**

يأتي في مقدمة المحققين الدارسين الذين ضربوا بالسهم الأوفر في مسار تحقيق لفائف قمران عالمان اثنان : العالم الجامعي الفرنسي **Summer A. Dupont** والأستاذ **R.P. De Vaux** اضطلع سومير بنشر مجموع اللفائف، عدا تلك المتضمنة لأسفار العهد العتيق. وأصدر تحقيقا ودراسة في مصنف يحمل عنوان : **les écrits esséniens découverts près de la mer morte.** ضمنه ترجمة كاملة للفائف -غير التوراتية - وخريطتين مفصلتين حول مواقع المغارات، وفهارس، وكذا تعليقات وحواشي وتخريجات حول أهم القضايا التي تطرحها النصوص. ولذلك غدا هذا المصنف الحاوي للمتون مصدرا لاغنى عنه للمشتغل حول هذا الموضوع. كما أصدر المؤلف نفسه نشرة محققة لنص سفر الأناشيد الحاسنية ضمن مجموع لفائف قمران. عضد سومير نشرته النقدية بدراسة ذات منحى فيلولوجي، أصدرها مع النص الكامل للمتن في مجلة **Semitica**[6]. أما الدارس **R.P. De Vaux** فقد ترأس خلايا التحقيق

---

(5) A.Dupont Summer : *"Les écrits esséniens découverts prés de la mer morte"*. Payot .1959, p.49.

(6) العدد السابع، سنة 1959.

سنوات عدة، ساهم فيها بالقسط الأوفر في إخراج الكثير من نصوص هذه اللفائف. أصدر سنة 1959 مجموعا عنونه : **"L'Archéologie et les manuscrits de la mer morte"**[7].

وقد أعيد طبع الكتاب في حلة إنجليزية مزيدة ومنقحة، تضمنت ما وثقه **دي فو** من صور وخزفيات ومسكوكات. وهي النشرة المعنونة بـ :

**"Archaeology and the Dead Sea Scrolls"**

وقد أبطأ اجتياح إسرائيل للقدس والضفة الغربية من عمل التحقيق. وأدى الموت المفاجئ **لدي فو** إلى تعثر عمل خلايا البحث التي كان يرأسها؛ بيد أن النواة التي تمكن هذا العالم، تحت مظلة أردنية، وكذا بفضل جهود جامعة أكسفورد، من الاستمرار في العمل المنقب والمحقق بإصدارات ظلت متواصلة طيلة نصف قرن تقريبا بعنوان ثابت ورئيس : **Discovries in the Judaean Desert** وهي إصدارات، توالى فيها تحقيق جل مخطوطات **وادي مربعات وخربة ميراد**. وتمكن القائمون عليها خلال السنوات الأخيرة في القرن الماضي من الإحاطة بمجموع المخطوطات، وإصدارها في نشرات نقدية.

وقد صدر بموازاة ذلك التحقيق الكامل لتسع لفائف نشرت في الولايات المتحدة تحت إشراف **M. Burrows** بمساعدة **J.C. Treur** و **W. Brownlee**.

وجاء عمل هذا الفريق في مجلدين يحملان عنوانا رئيسا **The dead Sea Scrolles of St Mark's Monastery** وعنوانين فرعيين. فقد حمل المجلد الأول العنوان **The Isaih Manuscript and the Habkkuk Commentary**[8] أما المجلد الثاني فقد صدر بعنوان :

**Plates and Transcription of The Manual of Discripline**[9]

ونشر **E. L. Sukenik** مضامين ثلاث لفائف تضمنت **سفر يشوع وسفر قواعد الحرب لدى أبناء النور** وكذا **سفر الأناشيد**. بيد أن الثغرات الكبرى التي شابت تحقيق **سوكنيك** أجبرت المتخصصين على إعادة إصدار جديد محقق، تصدى لإنجازه

---

(7) The Schweich lectures of the British Academy 1959.
(8) New Haven 1950.
(9) New haven 1952.

**N. Avigdor** الذي قدم لهذه اللفائف الثلاث بدراسة مستفيضة نشرها في مجموع سنة 1954م. دعاه **أوتصار هاميكلوت هاكينيزوت شبيد هالأونيفرستا هاعفريت**[10].

وأعقب **أبي كدور**، بمساعدة **ي. يادين**، عمله المذكور بمصنف درس فيه واصفا ومحللا للفائف عدة جعل لها عنوانا **Agenis Apocryph on A scroll from WildernEss of judea**[11].

توجت هذه الجهود وغيرها بنشر آخر ماتبقى من هذه المخطوطات في سنة 2002 بصدور المجلد التاسع والثلاثين من السلسلة الأكاديمية التي تصدرها **جامعة أكسفورد**. وبذلك أسدل الستار جزئيا عن جهود دامت نصف قرن، وشابت مراحل التحقيق والتنقيب خلالها مشاكل مختلفة، ارتقى بعضها إلى فضائح، كان أهمها اختفاء وثائق وكذا قطع نقدية من الأرشيف الذي جمعه ووثقه **دي فو**.

**في الموضوعات :**

يبين الجرد الأولي لفهارس **لفائف قمران** أن عصب المذهب فيها مستند جملة وتفصيلا للعقائد الرئيسة في **العهد القديم**. بيد أن تطوير موضوعات محددة، والتركيز على جوانب منها، وتغييب أخرى يمثل مرآة تفاعل أهل هذه الخزائن مع إكراهات زمنهم، عشية ظهور النصرانية، وتأصل اليهودية الربية من خلال سلفها الفريسي المباشر. وتثير القراءة والفحص الأولين لهذه الموضوعات لغاية الآن نقاشات يلتبس فيها الذاتي بالموضوعي. وتتجاذب مثيريها أطاريح عقدية مختلفة ونظريات شتى حول تاريخ الأديان والعلم بها. في مقدمة مكونات المذهب العقدي في هذه المخطوطات موضوعات كبرى يمكن إجمالها كالتالي :

الموضوعة النواة : اقتناع راسخ لدى أهل قمران بأنها طائفة يوحى لها، وتكشف لها الأسرار في زمن على مشارف نهاية العالم وبدء زمن قيامي.

الموضوعات المعضدة :

– الخير والشر روحان متصارعان،

---

(10) القدس 1954.

(11) القدس 1956.

– موضوعة الاختيار الإلهي أو انتصار لأبناء النور،

– الثواب والعقاب،

– موضوعة المسيحانية.

– **الموضوعة النواة** : تقوم العناصر المذهبية في **لفائف قمران** على مبدأ يعتقد بتمتع أبناء الطائفة بميثاق رباني يتجسد في العهد الإلهي للحبر رئيس الطائفة بكشف الوحي، وتعريف الأتباع بأسرار النصوص المقدسة. وهو وحي يُتلقى ليشرع بوابة الخلاص وطريق النجاة. ولذلك تفصح اللفائف جميعها عن صرح مذهبي عام، حجر الركن فيه الأمل المسيحاني المبشر بمجئ المخلص، المسيح بن داود؛ ومنتهاه إقامة مملكة الله على الأرض بعد محق الشر وأجناده.

– **الخير والشر** :

ينهض المذهب المنافح عنه في هذه اللفائف على ثنائية صراع الخير والشر ذات العمق الغنوصي الواضح. لا يتعلق الأمر هنا بثنائية تجرد هذين المفهومين أو تتعالى بهما؛ بل على العكس من ذلك، تقدم اللفائف الخير والشر باعتبارهما ملاكين أو روحين متصارعين على الدوام : ملاك الخير، أو أمير الأنوار في مقابل خصم لدود هو روح الشر، أو أمير الظلمات : بلي إل (בלי אל)، أو الشيطان . فهذان يرأسان ملائكة الخير والشر، ويحولان العالم إلى فضاء للحام والقتال. يفرقان بين بني البشر، ويحيلان الآدميين إلى قسيمين : أبناء النور وأبناء الظلمات. جاء في لفيفة **نظام السلوك** :

وجعل الرب لابن آدم ملاكين

يتقلب بينهما حتى تحين لحظة حلول الله [على الأرض]

هما ملاكا الحق والباطل.

من نبع النور مصدر الحق،

ومن الظلمات منبع الباطل.

لملاك الأنوار يد مبسوطة على أبناء العدل السائرين في دروب الضياء.

ولملاك الشر يد تعلو مملكة أبناء الباطل السائرين في مسالك الظلمة.

ملاك يغرر بأبناء العدل

فخطايا هؤلاء، وآثامهم،

تمردهم وعصيانهم،

من فعل مملكته.

كذا أمر الرب إلى نهاية الأزمان. فكل البلاء ولحظات الحزن

هي فعل ملاك الظلمات.

والأرواح السالكة في خدمته

تغوي أبناء النور بالسقوط على الدوام،

بيد أن رب بني إسرائيل، وملاك الحق

يهبان لنجدة أبناء النور(12).

وبين هذين الروحين يتقلب بنو البشر.

وبينهما ينقسمون فلولا من دور لدور .

وجزاء الأعمال رهن بأتباع أحد الدربين

ورهن بما يأتيه المرء في دنياه.

فالرب أوكل هذين الملاكين ببني البشر،

وجعل بينهما عداوة خالدة

(12) قواعد 3-18-25.

كره الحق ديدن الباطل، كره الباطل سبيل الحق.

حرب ضروس ولحام دائم

في ما يأتيانه،

فهما لا يسيران البتة في جوقة واحدة[13].

لا يفهم مما سبق أن هذين الروحين إلهان كما يتبادر إلى الذهن؛ بل هما ملاكان مسخران لما هما موكلان به. فاللفائف **القمرانية** غير التوراتية، وخاصة سفر **نظام السلوك** تصفهما بملاكين من خلق الباري الفرد، وأن المتعالي هو من جعل لهما هذه القوة، ومنحهما هذا السلطان :

أجل، هو من أبدع روحا النور والظلمة،

وعلى إبداعه ذاك أقام البرية.

وتوكيل الملاكين بالوجود، فتنة أو هداية، هو أداة في خدمة غايات إلهية نهايتها تمحيص الأخيار من الأشرار. ولذلك لا يتعلق الأمر هنا بثنائية أخلاقية ؛ بل بثنائية ذات أساس أنطولوجي يتصارع قطباها في مراتب الوجود، وفي عالم الإنسان بجزئياته المختلفة. ولما كان الباري مقدر تجاذب الإنسان بين هذين الملاكين، فهو وحده من يضع حدا للصراع بين الخير والشر، حين يأزف زمن حضوره، فيحل بالأرض نصيرا لأبناء النور :

فالرب بأسرار حكمته

قدر زمنا ينتهي فيه الباطل.

يستأصل الشر إلى الأبد،

وتحيا الحقيقة في العالم المتأوه اليوم في سبل الدنس،

وزمام سلطان الشر والباطل[14].

---

(13) المصدر نفسه : 4– 15–16.

(14) المصدر نفسه.

وتجمع اللفائف المتضمنة لهذا التصور أن نهاية الزمن الآزفّة لحظة آنية سيشارك فيها أبناء النور جميعهم في حرب أخروية طاحنة؛ وتستنفر فيه جيوش الملائكة الخيرة ضد ملاك الشر وجنده.

**موضوعة الاختيار الإلهي**

يحكم تجنيد جيوش الشر والظلام قواعد اختيار ألوهية يختار الباري بمقتضاها جند الملائكة. وتوضح مقتطفات عدة من **مصنف دمشق** ومن لفيفة قواعد الحرب هذه الموضوعة في مخطوطات **قمران**:

في قلب كل آدمي رحى حرب بين الحق والباطل

فبين دربي الحكمة والجنون يسير بنو البشر،

وبقدر نصيب الفرد من الحق والعدل يتحدد كرهه للباطل،

وبحسب نصيبه من الشر والدنس يتحدد كرهه للحقيقة،

فمن ينتصر للحق يجند إلى الأبد في جيش **بلي إل**[15]. أما المختارون من غير هؤلاء، فيمتحنون كرة أخرى باتباع هوى القلب، أو التمسك بسبل العهد؛ غير أن الرب وملاكه يأتيان لإنارة قلب ابن آدم وإعانته على تبين سبل العدل[16] وغرس خشية الرب في نفسه[17]. والعناية الإلهية تلك تجعل المؤمن موقنا بالنجاة، وتجعل قلبه يطفح ثقة بعهد الرب جاء في مخطوط قواعد الحرب:

إني امرؤ وإن أصبحت فريسة الرعب والهلع

ففي لجة الحزن، وغمر الأسى، أبارك الرب.

لأنه عظيم، أصلي له،

أتأمل قوته.

---

(15) المصدر نفسه: 4- 23-25.

(16) المصدر نفسه :3 - 24-25.

(17) المصدر نفسه: 2-3-4.

على نعمه معتمدي، أنا عالم أن بيده دينونة كل حي،

وأن أفعاله حق. وإذ يشتد بي الأسى أدعوه،

وحين يفرج كربتي أصيح ملء في فرحا[18].

**الثواب والعقاب**

تنبني موضوعة الجزاء في **لفائف قمران** على تصور غائي، يجعل الفعل الملائكي والبشري رهنا بنهاية زمن وجودى أرضي، يمحص فيه الرب البزر الخير عن الفاسد. وفيه ينتصر لأبناء النور، ويمحو أذى الشر. إنه زمن يحل فيه الرب على الأرض. ويشارك فيه المختارون الناجون من الأحياء، ومن الموتى المبعوثين، في حرب النهاية الفاصلة بين الحق والباطل. ويمنح الصالحون، آنئذ، الحياة الخالدة في النور السرمد؛ في حين يمحق، في واقعة الفصل تلك، أتباع **بلي إل**؛ ويرمى بهم في أخدود النار القاتل. وفي **لفيفة التبريكات** وصل مثير بين المسيح المنتظر وبناء مملكة المختارين :

ولأجل مباركة أمير الطائفة

يجدد الرب ميثاقه للأتباع

حتى يقيم مملكة شعبه [الباقية] إلى الأبد[19]

وفي إطار الموضوعة ذاتها يستلهم «**مصنف دمشق**» **سفر التثنية**، واعدا المختارين حياة أخروية مدتها ألف عام :

فهؤلاء السائرون في فرائض الكمال

المطيعون للأوامر جميعها

عهد الرب ضمان لهم أن يحيوا ألف جيل.

---

(18) المصدر نفسه : 10 15—17.

(19) **لفيفة التبريكات** : 7— 20-21.

وفي لفائف أخرى يتحول هذا الوعد من ألف جيل إلى آلاف الأجيال، بل إن اللفيفة المحتوية لشرح المزمور السابع والثلاثين تجعلها حياة أخروية خالدة إلى الأبد. وتعرض **لفيفة الأناشيد** معلومات ضافية ومفصلة عن أنواع الجزاء التي يلقاها المختارون والمنبوذون بعد انتصار ملاك الأنوار على ملاك الشر وجنده.

**موضوعة المسيحانية**

تحتل موضوعة المسيحانية حيزا هاما في **لفائف قمران**. وتشكل نسيجا معقدا من المكونات والعلائق التي تعسر الإحاطة بتفاصيلها المختلفة. فهذه موضوعة نمت وتطورت تحت ظروف وإكراهات الأحداث السياسية التي عرفتها بلاد فلسطين بين ق1. ق .م و1 بعده[20]. وقد تنبه الدارسون المحققون إلى اختلافات رئيسة بين اللفائف حول مفهوم المسيح. وهو اختلاف عكس في نظر المختصين تطور هذا المفهوم، إذ ورد في **قواعد الحرب** العبارة : «مجئ النبي، وممسوحي هارون وإسرائيل» ؛ ومعناه أن الأمر متعلق بأشخاص ثلاث هم النبي، ثم المسيح الكاهن، والمسيح الملك. (وقد ورد التصور ذاته في عبارة أخرى جاءت في **لفيفة تستمنيا**). والنبي المذكور، في سياق العبارتين، هو المبشر بمجئ المسيحين. وفي كتاب القواعد ما يفسر هذا التصور المسيحاني. فالقاعدة 2 11-21 تصف اجتماع مجلس الطائفة، والطعام الطقوسي في الزمن المسيحاني. وتتحدث عن الكاهن وعن مسيح بني إسرائيل . وهو ما تؤكده أيضا عبارات متفرقة في **لفيفة التبريكات**. ومهما يكن، فإن هؤلاء الشخوص ينتمون في التصور الذي تقدمه هذه اللفائف إلى الطائفة. وهم مسحاء يمثلون بيت القداسة المنحدر من نسل يعقوب ومن نسل هارون. ومنهم ينهض المسيح المخلص.

غير أن هذا التمييز الفاصل بين مسيحين أحدهما من بيت الكهنوت والآخر من بيت الملوكية، اختفى في لفائف أخرى، وخاصة في **مصنف دمشق** الذي لم يعد الحديث فيه عن مسحاء، بل عن مسيح واحد يتحد فيه شرفا الانتساب إلى يعقوب وهارون[21]. وهو تحول خضع لاحقا لتطور نظام الشرح المستجد لنصوص العهد

---

(20) E.M Laperrousaz: *"Les manuscrits de la mer morte"* ; Presse universitaire de France, N°953 Ed . 18, p.65.

(21) **مصنف دمشق** ألف 12 23- ، 1 وجاء 1 —10—11.

العتيق ، والذي مكن من تمتيع أبناء الطائفة جميعهم بامتيازات نسلي هارون ويعقوب، إذ تم منح المصطلحات : **كهنة ولاويون وأبناء صدوق** معاني جديدة، نزع بمقتضاها ميسم المرجعية القبلية عن هذه الاصطلاحات وغدا الاتباع مختارين شرفاء يلجون عهد الرب الجديد لأبنائه. ويخضعون لتراتبية تؤهل فئات الطائفة لتلقي أسرار الوحي المكشوفة لرئيسهم. وتبين نصوص محددة من **مصنف دمشق** محاولة بناء تأويل جديد لتراتبيات الكهنوت اليهودية. فعلى الرغم من كون هذه النصوص تتحدث عن بدهية الاعتراف بشرائع اللاويين، فإن المعنيين بهذه الشرائع لم يعودوا يميزون بأعدادهم أو بميزات معرفية ما، بل إن التوجه واضح في هذه النصوص نحو تجاهل الأمر بتنصيب الكاهن من سبط لاوي بن يعقوب.

وفي **لفيفة الأناشيد** استثمار للإيماءات التوراتية المسيحانية، وإسقاط واضح ومتعمد لمدلولاتها على أبناء الطائفة الداخلين في عهد جديد، يرث عهد الآباء . ذاك ما يرد في لفيفة **شرح سفر هوشع** المبشرة بزمن مسيحاني تحت إمرة ذرية داود، إذ يجعل الشارح من أبناء الطائفة الورثة الشرعيين وعد الرب. ولما كانت الطائفة تساس بعصا راع واحدة، وشخص فرد باحث عن الحقيقة قاد أتباعه إلى **قمران** كالنجمة الهادية إلى النجاة، فكذلك لن تشهد الأزمنة المسيحانية سوى هاد واحد ليس سوى أمير الطائفة الذي تتحقق على يده كل الآمال المسيحانية. وهذه المماهاة المركزية بين شيخ الطائفة وممسوح آل هارون ويعقوب تتضح أكثر في الألقاب التي تضفيها اللفائف على النبي المنتظر : فهو الأمير العادل، والمخلص، والمسيح، ومهلك الضالين. ومهمته ستتوج بانتصار الحقيقة بعد حرب يقود وقائعها، ويوجه أتباعه بالنفخ في بوق لسحق أتباع وجند **بلي إل** ملاك الشر.

**هوية طائفة قمران**

منذ أن شرع في فك ودراسة هذه اللفائف صدرت دراسات كثيرة تطرح أسئلة عميقة حول الجديد الذي تضفيه مضامينها إلى ما نعرفه عن الفترة المحصورة بين ق.2 ق.م والأول من بعده. فعتبة القرن الميلادي الأول هاته ممهورة بحدثين وسما تاريخ العصر الوسيط لاحقا، هما : ظهور النصرانية، ثم بروز اليهودية الربانية. في مقدمة الأسئلة التي فرضت الاكتشافات طرحها، السؤال حول أصحاب هذه

اللـفـائـف من سـاكـنـة **قمران**. وأسـبـاب إخـفـائـهـم لمخطـوطـاتـهـم في هـذه المواقـع. والمتفحص لمعظم الدراسات بهذا الخصوص يدرك أن الآراء تكاد تجمع حول نسبة هذه الخزائن لطائفة **الحاسنيين**. انتهت إلى ذلك أبحاث **اليعازر سوكنيك** إثر الكشف في فضاء **قمران، وعين فسخا** منه على وجه التحديد على خزانات مائية، وقاعة فسيحة تبين أنها كانت خاصة بالكتبة أنفسهم، وكذا على قاعة للاجتماع، وأخرى لشـعـائـر الـنـظـافـة، بـالإضـافـة إلى عـدة غـرف غير بـعـيـدة عـن مـقـبرة تـعـضـد رأي **سوكنيك**[22]. وانضم إلى فرضية نسبة اللفائف إلى **الحاسنين** عالمان مؤرخان، آزرا الباحث المذكور. وارتبط اسمهما بفرضيته. إنهما المؤرخ الانجليزي **جون أليكرو** والمؤرخ الفرنسي الأستاذ بجامعة السوربون **Dupont Summer**. وعلى الرغم مما حظيت به، وما تزال فرضية ربط هذه اللفائف بالطائفة المذكورة، فإن أصواتا مفردة تعالت بالنقد والتجريح لأدلة القائمين على هذه النسبة، وامتدت لتكشف عن مؤديات وخلفيات القائلين بها.

**في نسبة اللفائف إلى الحاسنيين : بناء الفرضية**

**نظرية الأصل الحاسيني في أبحاث سوكنيك ومن تابعه :**

انبنت أطروحة **إليعازار سوكنيك** على اعتبار المغارات التي اكتشفت بها اللفائف خزانة للطائفة التي سكنت **قمران** واختار أصحابها أن يودعوا خزائنهم هاته في هذه المغارات حفظا لها من الضياع ومن التهديد الروماني. وقد تبين لـ**سوكنيك**، من خلال مخطوط مجموع لفيفة نظام السلوك، وكذا من طبيعة القواعد التي يتضمنها أنها لطائفة يهودية. واستنتج الباحث من نصوص لفيفة **مصنف دمشق** الذي عثر عليه قبل ذلك في **جنيزة القاهرة**، أن الطائفة المعنية هي **طائفة الحاسنيين**، التي تحدث عنها **فيلون الإسكندري**، و**بلين المؤرخ الروماني**، و**يوسف فلافيوس**. ولـقـد رأى بـعـض الدارسين في هذا الربط تمحلا يلوي عنق الأدلة، ليدمر عن قصد أو غير قصد جوهر النصرانية، باعتبار أن مذهب **الحاسنيين** يكاد يضارع في كثير من عناصره بعض مانجده في النصرانية. أضف إلى ذلك اعتبار **سوكينيك** ومن تابعه، وخاصة **سومير**،

---

(22) «**מגלות גניזות**»، القدس 1948، الجزء الأول.

أن **يوحنا المعمدان** حاسيني النحلة، أثر بمذهبه ذاك على المسيح؛ بل واعتبار ما جاءت به النصرانية امتدادا لمذهب **الحاسنيين**.

وندرك اليوم أن هذه الآراء متعلقة في جوانب منها بخلفيات الدارسين ومنطلقاتهم. **فسكونيك وسومير**، وكثير ممن تابعهما مدينون برأيهم إلى أعلام البحث التاريخي في الأديان. ولذلك يلاحظ في دراساتهم تركيز أكبر على إغناء فرضيات هؤلاء دون اللجوء باستمرار إلى مقول النصوص؛ بل إن فرضية هذين المؤرخين مرتبطة بنظريات قبلها نحت المنحى ذاته. **فرينان** مافتئ يردد خلال القرن التاسع عشر جملته الشهيرة : «**ليست النصرانية سوى مذهب الحاسنيين الذي قدر له أن يلقى نجاحا موسعا**»[23].

وقد انتصر لهذا الرأي **إدوارد شوري** سنة 1921م؛ وأقام صرح نظرية موسعة له، قامت على القول تتلمذ المسيح **عيسى بن مريم** على أعلام المذهب الحاسيني في **قمران**[24].

**في أعمال Dupont Summer** :

وردت عناصر نظرية **Dupont Summer** المعتمدة على فرضية ربط لفائف **قمران** بالمذهب الحاسيني في مصنفات ثلاث سعت إلى تقديم أدلة نصية وأخرى تاريخية عن هذه النسبة، وفيها يرى المؤلف أن النصرانية مرتبطة بعقائدها وشعائرها بالحاسنيين، ومرتبطة، من خلال علاقة شخص المسيح نفسه، برئيس هذه الطائفة الذي يرد اسمه معرفا بشيخ العدل، شيخ يرجح أنه قضى تعذيبا خلال القرن الثاني قبل الميلاد. وفي نظر **سومير** فإن موضوعات عدة وردت في **لفيفة نظام السلوك** أدمجت في **الانجيل الرابع**، وعلى وجه الخصوص تلك المتعلقة بحرب أبناء النور ضد أبناء الظلام. فقد استثمر **بولس** نفس المفاهيم التي نجدها لدى **الحاسينين** كالخطيئة، والأسلحة الروحية، والنور والظلام، والخلاص.. وفي السياق ذاته اعتبر **سومير** أن **يوحنا المعمدان** تلقى هو أيضا التأثير نفسه. فالأخبار حول انحداره من اللاويين،

(23) A.D.Sommer: *"Les écrits esséniens découverts prés de la mer morte"*.
(24) Edward Schuré : *"Les grands initiés"*; dans Esquisse de l'histoire secrète des religions. Paris, 1921, pp.469-486.

واعتزاله الناس، وعيشه حياة زهد وفقر بقمران، وكذا ممارسته **التعميد** على ضفاف نهر الأردن، على غرار طقوس النظافة الحاسينية، تؤكد انتماءه لمذهب أهل **قمران**. فالكنيسة النصرانية – يقول **سومير**– متجذرة في عقائد **الطائفة اليهودية الحاسينية** بدرجة لم يكن أحد يعتقد أنها بهذا العمق»[25]؛ بل «لقد اقتبست الكنيسة – يضيف **سومير** – القسم الأكبر من قواعد التنظيم لدى الحاسنيين، ومن شعائرهم ومذاهبهم، وكذا من أنماط تفكيرهم زمن نماذج تصور الكمال الصوفي والأخلاقي»[26].

استند **سومير** إلى نصوص تاريخية أسعفته في وصل اللفائف بالحاسنيين. ويمكن إجمال أدلته، في هذا الإطار، بإيراد النصوص التي احتج بها :

النص الأول : لـ**فيلون الاسكندري** الذي عاش في **مصر** (30 ق م – 40 م)، لم يكن يعرف اللسان العبري، و لم يذهب يوما إلى بلاد **فلسطين**. وقد أشار إلى طائفة الحاسنيين بالقول : «الحاسنيون قوم عاشوا بفلسطين، في بلدات بعيدا عن أهل المدن». «و لم يكن أحد منهم يتخذ زوجة، ومارسوا الزراعة، ومنها كانوا يقيمون أودهم».

أما النص الثاني فهو**لـبلين** المؤرخ الروماني (المتوفي عام 79م). وقد أشار فيه إلى **الحاسنيين**؛ وأكد أنهم قطنوا المنطقة الأشد قساوة «في غرب البحر الميت.».. هناك سكن رجال تعبوا من الحياة، فقصدوا هذا المكان ليقضوا به بقية عمرهم، تحت ظلال النخيل، وفي طائفة لا نساء فيها، بعد أن رغبوا عن كل ما يتصل بالزهرة»[27].

النص الثالث لـيوسف **فلافيوس** (ق. الأول الميلادي). ففي مصنف **حرب اليهود** ذكر للحاسنيين إلى جانب الفريسيين والصدوقيين. وفيه إشارة أيضا إلى زهدهم، وعزوف بعضهم عن الحياة الزوجية. وأكد **فلافيوس** أنهم لم يقطنوا مدينة بعينها، بل تفرقوا بين المدن، وعاشوا جماعات، ودأبوا على التنقل والسفر. وأورد المؤلف أيضا ممارسات هؤلاء، وقواعد الانتساب إلى طائفتهم؛ وفصل الحديث عن عقائدهم حول خلود الروح في العالم الأخروي»[28].

---

(25) المصدر نفسه. ص. 28.

(26) المصدر نفسه. ص. 0386.

(27) *"Histoire naturelle"*; I, 17.

(28) Flavius Josèphe : *Les juifs, Histoire ancienne des juifs, La guerre des juifs contre les Romains; autobiographie*. Paris 1968. p .557 et 707-713.

وجهت لفرضية نسبة لفائف **قمران** إلى طائفة **الحاسنيين** انتقادات صارمة؛ ذهبت أحيانا إلى حد الرفض لكل مابناه **سومير**، ومن حذا حذوه من الدارسين وهم كثر. عارض دراسات **سومير**، **وجون اليكرو** أركيولوجيون ومؤرخون وعلماء ساميات. **نذكر من هؤلاء أعلاما مشهورين، في مقدمتهم إدوارد دورم** المستشرق الفرنسي، **والمؤرخ جروم كركوبينو المختص في تاريخ الرومان، وروني دوسو، وأندري بروميلار بروس، والعالم دال مديكو** المستشرق والعالم المكتشف لأسرار **اللغة الحثية**؛ والذي تضمنت أعماله حول لفائف **قمران** نقدا لاذعا لفرضية النسبة إلى **الحاسنيين**.

قامت انتقادات الرافضين لما ذهب إليه سومير على فحص الأدلة التي استند إليها هذا الأخير في بنائه لفرضيته المذكورة. يمكن إجمال هذه الانتقادات فيما يلي :

1- إن المؤرخين الثلاثة الذين استند إلى نصوصهم حول الحاسنيين مختلفون حول عقائد هذه الطائفة، وحول مكان استيطانها. **ففيلون** يرى أن أفرادها مزارعون متفرقون بين البلدات الفلسطينية. أما **بلين** فيعتبر أنهم مجرد شيوخ شاؤوا أن يقضوا حياتهم بعيدا عن الناس. في حين أشار **فلافيوس** إلى هذه الطائفة، ومنهج عقيدتها، وسلوك أفرادها الزهدي؛ بيد أنه أكد تمزق أتباعها إلى جماعات سكنت مناطق مختلفة من بلاد فلسطين، وحده **بلين** أشار إلى استيطان **الحاسنيين** بالقرب من البحر الميت.

2- إجماع المؤرخين الثلاثة حول طبيعة حياة الزهد والتقشف التي سلكها **الحاسينيون**، وعزوفهم عن النساء والزواج. بيد أن **سومير** ومن حذا حذوه لم يفسر لِم ضمت مقبرة قمران حوالي ألف ومائة قبر، بها نسبة هامة من قبور الأطفال والنساء. ثم كيف يمكن الحديث عن زهد الطائفة وتقشفها في حين تشير اللفيفتان النحاسيتان إلى ثروة ضخمة من الذهب والفضة ؟

3- ولاحظ المنتقدون أيضا تذبذبا فيما أشار إليه **فلافيوس**؛ إذ يفهم من نص في «**حرب اليهود**» أن الحاسنيين مارسوا الزواج بينما تم التأكيد في كتاب «تاريخ اليهود» على أنهم حرموه تماما.

4- لم يرد أي ذكر للحاسنين في المخطوطات، فشرح حبقوق، ومنهاج قواعد السلوك خلو من ذكر هذا الإسم.

5- إن استناد **سومير** على **مصنف دمشق**، في وصله بين رئيس طائفة **الحاسنين وشيخ العدل** الوارد اسمه في اللفائف، وهو الذي يجعل منه الدارس المسيحَ الأصلي، لا ينهض على دليل من داخل لفائف **قمران**؛ بل إن الأدلة المسوقة مأخوذ جلها من نسخة **جنيزة القاهرة** المشار إليها. وهي نسخة رفض مختصون القول بانتمائها للقرن الأول ق.م. فمنذ دراسات **زيتلان** فَضَّلَ كثيرون القول بنسبتها إلى القرن العاشر الميلادي وإلى طائفة القرائين بمصر[29].

6- إن الشك بهذا الخصوص يعظم حين نعلم أن نصوص العهد الجديد، وأسفار **الابوكريفا**، وكذا التلمود لم ترد فيها البتة أدنى إشارة، أو ذكر للحاسنيين. قادت هذه الانتقادات **ديل ميديكو** إلى الجزم برفض أطروحة النسبة إلى **الحاسنيين**، واعتبر آخرون هذه النسبة مجرد خرافة. بيد أن دارسين آخرين ساقوا فرضيات أخرى تدعو اليوم إلى التفكير وإعادة النظر فيما انتهى إليه سوميرومن حذا حذوه.

(29) Zeitlin. Jewish quarterly Review, 1926, p. 429-474.

# ألواح أوغاريت :
# النصوص والتمثيل الكتابي

**نزهة الزبيري**

تنبأ معظم الدارسين للغات السامية، في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، بإمكانية العثور على مزيد من لغات الساميين وممالكهم الدارسة. يأتي في مقدمة هؤلاء **نولدكه، وإيكهورن، وكارل بروكلمان، وبرجستراسر**[1]. وقد أصاب حدس هؤلاء جميعا؛ إذ شهد القرن الماضي، بالفعل، توالي اكتشافات بهذا الصدد، غيرت كثيرا من معارفنا عن الفكر الشرقي القديم، إذ تم اكتشاف **مملكة أوغاريت**، ثم **مملكة ماري** التي ينسب إليها **الأموريون**[2]، وكذا اكتشاف **موقع إيبلا** على

---

(1) ثيودور نولدكه، **اللغات السامية**، تعريب رمضان عبد التواب، المطبعة الكمالية، القاهرة، 1963.
– برجستراسر، **لتطور النحوي**، القاهرة. 1929.
– إبراهيم السامرائي، **التطور اللغوي التاريخي**، القاهرة 1966.
- D.Cohen et H . Zafrani : «*Grammaire de l'hébreu vivant*», Paris 1968, p .2.

(2) تقع آثار مدينة ماري (تل الحريري) على بعد عشر كيلو متر شمال غربي بلدة البوكمال قرب الحدود السورية العراقية.وقد تم اكتشافها صدفة عام 1933 حيث تم التنقيب فيها الكشف عن عدد من المعابد والقصور الملكية، والبيوت السكنية، والتماثيل الحجرية، والرسوم الجدارية، ومكتبة تحتوي على أكثر من عشرين ألف من الألواح المسمارية. أرخت فترة قديمة من تاريخ الساميين. من أهم الأبنية في المدينة القصر الذي اكتشف سنة 1935م. ويعتبر من أهم القصور في الشرق القديم،.واكتشفت فيه غرف حفظ الأرشيف الكتابي من وثائق سياسية وتجارية ونصوص دينية.
- «*Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*», sous la direction de Francis Joannite, Paris, 2001.

**تل مردوخ**[3]. وبينت الدراسات حول هذه الاكتشافات أن وشائج التواصل والتجانس الحضاري بين العناصر السامية، وبينها وبين غيرها من الأمم ظلت موصولة على مدى عشرات القرون قبل الميلاد. كما أغنت التركة التي أميط عنها اللثام خزانة الحضارة الشرقية القديمة ؛ ووسعت من معارفنا بتاريخ الساميين، ولغاتهم ومنظوماتهم العقدية، وإنتاجهم الفكري.

وتتناول هذه المداخلة، من هذه الاكتشافات، الشق المتعلق بـ**الأوغاريتية**، نسبة إلى **مملكة أوغاريت** بـ**راس شمر** في **سوريا**. ونعرض فيها لقضايا التمثيل الكتابي في هذه اللغة، وجوانب من مضامين الألواح التي كُشف عنه النقاب في الموقع المذكور.

## 1- سياق الاكتشاف ومحصلات التنقيب الأركيولوجي[4] :

لم يكن الفلاح السوري يدري، وهو يدفع بمحراثه إلى الأمام، ويصطدم بقبر تحت الأرض أنه فوق مملكة سامية دارسة؛ بيد أن عثوره على قبو وسراديب تحت أرضه الزراعية زاد من شكوكه وارتيابه. وقد اهتمت للأمر في حينه بعثة الآثار الفرنسية في سوريا ولبنان بطلبها من **Charles verolleaud** النظر في الأمر. ثم استدعت لذلك عالم الآثار **Dunand Maurice** الذي حدد زمن انتماء الأواني المكتشفة بين القرنين الثالث عشر والثاني عشر ق.م. وأقنع حكومته بضرورة استكشاف هذا الموقع. وأرسلت، بالفعل، أول بعثة تحت إمرة العالمين

---

(3) يقع تل مردوخ على بعد ستين كيلومترا جنوب حلب. وقد تمكن فريق من أركيولوجيي جامعة روما من الكشف عن حضارة سامية قامت عليه، هي حضارة إيبلا التي يرجع زمن وجودها، في سوريا، إلى حوالي 2300 سنة ق.م. وإلى جانب الآثار العمرانية، والأواني الخزفية والحلي المختلفة التي تم الكشف عنها به، أخرج المنقبون حوالي 15500 من الألواح المكتوبة بالخط المسماري شكلت أرشيفا على قدر كبير من الأهمية في دراسة الحضارات الشرقية. انظر تفاصيل الكشف عن موقع إيبلا في الحوار الذي أدلى به رئيس البعثة الأركيولوجية مؤخرا حول الموضوع :

- «*Entretien avec Paolo Matthiae*», dans le Monde de la Bible, n° 154, Paris, novembre 2003.
- Paolo Matthiae : «*Aux origines de la Syrie Ebla retrouvée*», Gallimard, Paris 1961.

(4) E. Dohrme : «*les fouilles françaises à minet- El Beida et Ras-Shamra*», in Journal des Savants janvier-février 1933, p. 21 25.
- M. Schaeffer : «*Syria*», 1929, p. 285.

**C.F.A.Schaeffer** و **G. Chent**. وهي البعثة التي باشرت التنقيب في سنة 1929[5]. وأكد عالما الآثار المذكورين، بعد فحص المادة الأركيولوجية بالموقع، أن الحفريات بصدد الكشف عن مدينة تنتمي للعصر البرونزي الحديث؛ مدينة وردت بعض الإشارات إليها في الكتابات المسمارية التي تعود للألفية ? ق.م : إنها **مملكة أوغاريت** التي أسسها الساميون الكنعانيون غير بعيد عن **اللاذقية**[6]. وهي اليوم تقع على شاطئ المتوسط في **راس شمرا**، في عمق حوض زراعي خصب، به خليج شكل ميناء صغيرا ينسب إليه الموقع **مينيات البيضا**. موقع تحَكَّم أيضا بطرق القوافل التجارية المتوجهة نحو عمق القارة، باتجاه **حلب** وحوض **الفرات** **بـبابل**. وقد دلت الحفريات الفاحصة لطبقات المدينة المختلفة أن استقرار الإنسان بهذا الفضاء يعود إلى العصر **النيوليتي** (الألفية السابعة ق.م)، كما أن وجود الإنسان به استمر حتى العصر **البرونزي الحديث** (الألفية الثانية ق.م). ففي هذه الألفية عُرفت المدينة بالاسم **أوغاريت** بين شعوب الحثيين و**الأموريين** و**المصريين**. وشهدت، آنئذ، فترة رخاء كبرى؛ إذ ازدهرت فيها التجارة والصناعات الخزفية والمعدنية. وهو إشعاع خبا فجأة حين اختفت هذه الحاضرة إلى الأبد، إثر اكتساح من تسميهم النصوص المصرية القديمة **بشعوب البحر** لها، وإحراقهم لعمرانها[7]. وقد ركزت التنقيبات، منذ سنة 1929، على منطقة **مينيا البيضا** في الموقع. وأبانت الحفريات التطور الذي حصل في **أوغاريت** خلال العصر البرونزي الحديث. فقد أميط اللثام عن بنايات ضخمة بالموقع، أهمها قصر ملكي ضخم غرب السور المحيط بالمدينة، على امتداد ثلاثة عشر كلم. وامتد القصر على مساحة سبعة آلاف متر مربع. واحتوى ساحات عدة، تؤدي إحداها إلى قاعة العرش، وغرف الإقامة الملكية، وحدائقها. ووجدت بالقصر أيضا ملحقات مختلفة بعضها لادخار المؤونة والسلاح، وبعضها للعبادة ولسكنى الحرس والخدم، بالإضافة إلى آبار، وقنوات صرف تصب في قناة رئيسية تطرد المياه خارج القصر باتجاه الشمال.

---

(5) رمزي بعلبكي، **الكتابة العربية والسامية دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها لدى الساميين**، دار العلم للملايين، 1981، ص ص. 89-90.

(6) Marguerite Yon : «*La Cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*», Edition Recherche sur les civilisations, Paris, 1997.

(7) **المصدر نفسه.**

وقد أفلح المنقبون في استخراج أرشيف ديلوماسي من أطلال القصر، قوامه ألواح مدونة بخط مسماري، رسمت مضامينها تاريخ المملكة، وعلاقاتها بقوى العصر.

وتبين أن الموقع يضم أيضا معبدين كبيرين للإله **بعل**، والإله **دجان**. واحتوى هذان المعبدان مذابح، وساحة، وشرفات علوية. وكشف المنقبون عن الدور والأزقة في المدينة، عُثر في بعضها على أسماء المالكين، وأنشطتهم المختلفة. وانتهت الحفريات إلى تبيين موقع مائي شكل سدا لحبس مياه الأمطار والسيول وادخاره لحين الحاجة[8].

كما عثر في هذا الموقع أيضا على مادة أركيولوجية غنية وهامة، تشهد تفاصيل مضامينها على نشاط السكان ؛ منها تماثيل الآلهة، وشواهد قبرية، وأدوات الصناعة والفلاحة، بالإضافة إلى نُصُب، وتماثيل فيلة وأفراس نهر، وحلي ذهبية وفضية وعاجية، وخزفيات متنوعة الأشكال والأحجام.

ولقد كان أهم ما كشفت عنه التنقيبات بين 1929 و1930 مئات من الألواح الطينية مدونة بخط مسماري منسي منذ ما ينيف عن ثلاثة آلاف سنة، أجمع الدارسون أنها أحد أعظم الاكتشافات خلال القرن العشرين لما لها من أثر كبير وحاسم على الدراسات التاريخية والكتابية في حضارة الشرق القديم[9].

## 2- القلم الأوغاريتي ألفباء مسمارية :

بالموازاة مع تطور التنقيب بين سنتي 1929 و1930، واستخراج مئات من الألواح المكتوبة من القصر الملكي، ومن مخازن مدارس التعليم بأوغاريت، ومن أرشيفات المعابد والدور، كانت حيرة القائمين على فك رموز اللغة المعتمدة تزداد. ففي الوقت الذي كانت بعض الألواح سهلة القراءة، كانت ألواح كثيرة يستعصي على الأفهام فك نظام تمثيلها الكتابي. فقد تبين أن الألواح التي عثر عليها في مدارس تعلم القراءة بأوغاريت تتضمن نصوصا مدونة بلغتين أو ثلاث لغات، نشر بعضها M.F.R Thureau ووصف E. Dhorme هذه التعددية البيداغوجية التي اعتمدها كتبة أوغاريت بالقول : «**ينتمي أساس التقابلات في هذه الألواح بانتظام إلى السومرية. فبينما**

(8) E. Dohrme : «*les fouilles françaises à minet- El Beida et Ras-Shamra*», p. 23.
(9) M. Dussaud : «*Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'ancien testament*», Paris 1941.

**يأتي النص في هذه الألواح بالأكادية، يرد عمود كتابي مواز بلغة أخرى، منها لوح يتضمن لغة مجهولة تمكن M.F.R. Thureau من إثبات انتمائها إلى مجموعة لغوية حلقية قريبة من الميتانية: إنها اللغة الحورية»**[10].

أما المجموعة الثانية من ألواح **أوغاريت**، فهي التي استعصت على القراءة. ولذلك تضافرت جهود علماء عديدين لفك رموزها. ويرجع فضل إتمام هذا العمل، الذي أزاح حجب الغموض عن **الأوغاريتية**، إلى علماء ثلاثة، اشتغل كل منهم على حدة على الموضوع. وهم **هانس بوير من هال**، **وفيرويو** من باريس بالإضافة إلى المستشرق **دورم**. وانتهوا جميعا إلى الإقرار بخصوصيات هذه اللغة، وفرادة نظامها الكتابي بين مجموع النظم السامية؛ إذ تبين لهؤلاء أن هذا التمثيل «ألفباء هجائية مكتوبة» بأشكال مسمارية. وهي بذلك مضارعة للكتابة الشمالية الغربية في كونها ألفباء، ومشابهة للكتابة الأكادية من حيث كونها مسمارية. يقول **دورم** ملخصا بعض تفاصيل هذا الاكتشاف، ومشيرا إلى جزء من جهود علماء الساميات لفك شفرة هذه الألواح : **«اتضح، انطلاقا من مجموعة من الألواح، التي استخرجت عام 1929، أن القلم المعتمد في التدوين عبارة عن علامات بدا لأول وهلة أنها مسمارية، غير أنها كتابة متميزة تماما عن الكتابات المقطعية المعروفة. وقد بزرت فيها خطيطات فاصلة تمكن من معرفة أن اللفظ اختصر إلى بعض الصوامت التي دل الاستقراء على أنها لا تتجاوز الثلاثين. وكان ذلك مدخل virolleaud إلى الإقرار بألفبائية هذه الكتابة. وهو ما انتهيت إليه، وانتهى إليه أيضا Bauer»**[11].

لقد انطلق Bauer من فرضية ألفبائية هذه الكتابة، ومن فرضية ساميتها متبعا منهجا صارما، قام على تحديد السوابق، واللواحق، والأدوات الأحادية. سهل الأمر عليه إثبات الكتبة الأوغاريتيين للفاصلة بين الألفاظ[12]. (أنظر الملحق عن الألفباء المسمارية الأوغارتية في نهاية العرض).

---

(10) نشر Thureau نصوص الألواح المتضمنة لهذه التعددية اللغوية في :

- «*Syria*»,1931, p.225.
- M.Horzny : «*Une inscription de Ras Shamra en langue Hurrite*», dans Archives Orientalni, 1932, p.118.

(11) E.Dhorme : «*les fouilles françaises à minet- El Beida et Ras-Shamra*», p. 75.

(12) E. Doblhofer : «*Voices in Stone : he Decipherment of Ancient Scripts and Writings*» New York 1961

وتنبه virolleaud لورود رمز يتكرر على عدد من الفؤوس، أيقن الباحث أنها اللام. وبحث إثرها على الميم والكاف في اللفظ السامي **ملك**، ثم الباء والنون في **ابن**، ثم العين في بعل. وقرأ الصوامت الأخرى virolleaud و Dhorme. وخلصت مهمة فك رموز هذه الألواح إلى التالي(13) :

1- بلغ عدد أشكال الألفباء الأوغاراتية ثلاثين شكلا بزيادة ثمانية حروف عن الفينيقية، ġ h, ẑ, Ż, Ŝ ` , ŝ, 'a, 'u, 'i. وبدا أن للهمزة أشكالا ثلاثة موظفة للتعبير عن الضم والكسر والنصب، ردها الدارسون لتأثير الكتابة المقطعية على الأوغاريتيين.

2- انتهى الدرس الممحص إلى تقرير انتماء الأوغاريتية إلى أصول كنعانية.

3- إنها لغة ثلاثية الأثل.

نهضت هذه اللغة بوظيفة دينية. وأوضحت دراسة النقائش والألواح أن الأوغارتيين اعتمدوا، إلى جانب لغتهم، اللغة البابلية. ووظفوها في علاقتهم الديبلوماسية، وفي التقاضي بينهم. كما استعملوا أيضا اللغة القبرصية والهيروغليفية. ويكشف هذا التنوع مدى مركزية **أوغاريت** في زمنها، وكونها ملتقى ثقافات عدة أهلتها لاحتلال مكانة متميزة في العالم القديم. ووصل دارسوا الحضارة الأوغاريتية بين هذا التنوع وبين اختراع الألفباء. فالوظيفة التجارية **لأوغاريت**، وما تطلبه النهوض بأعباء الوساطة من تدوين للبضائع والحقوق، وإنجاز المراسلات، وكذا ما لاقاه الكتبة والتجار، على السواء، من عنت اعتماد الأقلام المسمارية المقطعية العسيرة على التداول أكره هؤلاء الكتبة على ابتداع ألفباء مسمارية متميزة.

## ما علاقة الألفباء الأوغاريتية بالنظم الكتابية السامية الأخرى، وبالفنينقية على وجه الخصوص؟

شكل الاحتكام إلى المقارنة بين اللغات السامية من جهة، وتمثيلاتها الكتابية من جهة أخرى، فيصلا حاسما لفهم طبيعة هذه اللغة. يقول Dhorme بهذا الخصوص :

(13) M.J. Contineau : «*La langue de Ras Shamra*», dans Syria, 1932, p.164.

**«منحت الجهود المتزامنة المبذولة من طرفي، ومن طرف هانس بوير وفيريو عناصر الجواب عن السؤال حول طبيعة الألفباء الواردة في الألواح. إنها ألفباء ممثلة دون ريبة للقيم الصوتية الفينيقية، بيد أن غرابتها تتمثل في اعتماد الكتبة أشكالا لا علاقة لها برسم الألفباء الفينيقية كما عهدناها منذ القرن الثالث عشر ق. م. بالصورة الواردة عليها في تابوت أحيرام». ويضيف الدارس، شارحا الأمر بالقول: «ويظهر مما سلف، أن هذا النظام قد ابتدعت أجزاؤه من طرف الكتبة أثناء انشغالهم بوضع تمثيل كتابي للمقاطع التي لا تحتويها الكتابة المقطعية السومرية الأكادية؛ وعلى الأخص ما يتعلق منها بالحلقيات. ويظهر أن بعض الصوامت الممثلة لأصوات آلت لاحقا للاختفاء من الفينيقية والعبرية قد ظلت محفوظة في الأوغاريتية. ولأهمية هذه الأصوات وتمثيلاتها يمكن أن توصل الأوغاريتية بالألفباء العربية»**[14].

يمكننا القول إنه على الرغم من هذا الاختلاف الكاليغرافي بين الأوغاريتية والفينيقية، فإن الدارسين مجمعون، كما بين ذلك Cantineau، على أن لغة الألواح الأوغاريتية فينيقية في عمقها. تعضد ذلك العبارات والألفاظ الفينيقية التي يتتبعها الدارس المقارن فيها على الرغم من ورود ألفاظ آرامية وبابلية بين ثناياها. وهو ما رشح علماء الفينيقية، لغة وثقافة وتاريخا، من التعامل بموضوعية مع هذه اللغة. ومكنهم ذلك من الارتقاء بعيدا في التاريخ بحثا عن مكونات أصل الفينيقية في عصور مبكرة عزت فيها الوثيقة عن هؤلاء الساميين.

**مضامين الألواح : نصوص عقدية شعائرية وميثولوجيا متجذرة في الفضاء السامي :**

صنف الدارسون معظم الألواح التي كشفت عنها حفريات 1929 ضمن أهم المتون السامية المخبرة عن عقائد الساميين في أوغاريت، وعن طقوسهم الشعائرية، وعن عالم آلهتهم المتعددة. فهذه المتون تضيف عناصر جديدة إلى ما كان يعرف إلى حدود بداية القرن العشرين عن الكنعانيين والفينيقيين، وكذا عن آداب العبرانيين القديمة في فضاءات التواصل الكبرى مع الحضارة البابلية الآشورية[15]. ولذلك تعتبر ألواح **أوغاريت** خزانة ناطقة عن عالم الآلهة لدى الفينيقيين. فعلى عرش عالم الآلهة

---

(14) E.Dhorme, p. 75.

(15) انظر بصدد تفاصيل أكثر التقارير العلمية الموسعة الواردة في :
- *Revue biblique*, 1930, p.567.
- *Revue biblique*, 1931, p.41.

الأوغاريتي يتربع الإله **إيل**، الرب المقدس لدى جميع الساميين، وإلى جانبه الآلهة **إلات**. يأتي بعدهما من الآلهة **بعل وعشتار وعنات**، **وأسريت** ثم **رشب**، وأخيرا الآلهة **شبش** التي انتهى الدارسون إلى الإقرار بأنها الآلهة **شماش المعروفة** لدى البابليين والآشوريين. ومعظم القرابين التي جاء ذكرها في ألواح **أوغاريت** ذات صلة وثيقة بمثيلاتها لدى الفينيقيين والعبرانيين[16]. وإلى جانب هذه النصوص العقدية ذات الأهمية البالغة في الإحاطة بتاريخ الديانة لدى الساميين تضمنت الألواح التي عثر عليها سنة 1930 نصوصا أدبية مختلفة، في مقدمتها قصائد مطولة بلغ عدد أبيات بعضها ألف بيت. وقد عمل virolleaud على ترجمتها ونشرها في مجلة **تاريخ الأديان** سنة 1932. ثم نشر، بعد ذلك، نصا شعريا من هذه الألواح، وضع له عنوانا «**قصيدة فينيقية من راس شمرا**». ونشر لاحقا نشيدا آخر من نفس المجموعة دعاه «**نشيد لعليان بعل**». ويتبين من قراءة هذه القصائد أنها ملامح تصور عالم الآلهة، وصراع الأبطال فيهم ومغامراتهم في السماء والأرض[17].

يقول Dhorme بهذا الخصوص : «**إننا أمام معطيات دينية حقيقية؛ وندرك، بعد قراءتها كم تضيف ملاحم الآلهة فيها، وكم تصحح وتكمل مانعرفة عن ميثولوجيا الفينيقيين**»[18]. وقد وازن M. Dussaud، في دراسة تحليلية لهذه المتون، بين قصائد **أوغاريت** وقصائد **هوميروس**، وأكد Dhorme، في هذا السياق، أن مضامين هذه الألواح تمنح مصداقية وعمقا معرفيا كبيرا لما رواه **فيلون الجبيلي**، وكتبه عن المنظومة الجبيلة. وبينت دراسة **ألواح أوغاريت أن هذا الإله** هو من يضطلع في بعض النصوص بأدوار مختلفة في السماء؛ يوصف **موت** بأنه إله وابن آلهة؛ إنه إله الرعي والزرع؛ يخوض صراعا مريرا ضد منافسه **عليان بعل** في الملحمة الأوغريتية. وإلى جانبه تظهر الملكة أسيرات البحر، والآلهة الملكة، قادش بالإضافة إلى الإله **أمورو**. وقد منحت هذه التفاصيل المستجدة ومنح لروايات **سان شون ياتون** المؤرخ الفينيقي مصداقية كبيرة بينت أن ما رواه عنه **فيلون الجبيلي** بخصوص آلهة الفينيقيين جدير بالثقة، وجدير باعتباره أدبا فينيقيا عز نظيره...

(16) M. Dussaud : «*Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*», Paris 1941.

(17) Lagrange : «*Etudes sur les religions sémitiques*», 2ème édition, p .396.

(18) **المصدر نفسه.**

# ملحق عن الألفباء المسمارية الأوغارتية

| Alphabet cunéiforme d'Ugarit | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 𐎀<br>a | 𐎁<br>b | 𐎂<br>g | 𐎃<br>ḫ | 𐎄<br>d | 𐎅<br>h |
| 𐎆<br>w | 𐎇<br>z | 𐎈<br>ḥ | 𐎉<br>ṭ | 𐎊<br>y | 𐎋<br>k |
| 𐎌<br>š | 𐎍<br>l | 𐎎<br>m | 𐎏<br>ḏ | 𐎐<br>n | 𐎑<br>ẓ |
| 𐎒<br>s | 𐎓<br>ʿ | 𐎔<br>p | 𐎕<br>ṣ | 𐎖<br>q | 𐎗<br>r |
| 𐎘<br>ṯ | 𐎙<br>ġ | 𐎚<br>t | 𐎛<br>ʾi | 𐎜<br>ʾu | 𐎝<br>$s_2$ |



# الفهرس